

T.C.

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİMDALI

FELSEFE

İBN HALDÛN VE HERBERT SPENCER'DA KANUN VE OTORİTE

DOKTORA TEZİ

Ayşe YAŞAR ÜMÜTLÜ

Ankara, 2019

İBN HALDÛN VE HERBERT SPENCER'DA

KANUN VE OTORİTE

Ayşe YAŞAR ÜMÜTLÜ

TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE
SUNULAN TEZ

FELSEFE ANABİLİMDALI
DOKTORA TEZİ

EYLÜL 2019

Sosyal Bilimler Enstitü Onayı

____

(Ünvanı Adı ve Soyadı)
Enstitü Müdürü

Bu tezin Doktora derecesi için gereken tüm şartları sağladığını tasdik ederim.

____

(Ünvanı Adı ve Soyadı)
Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve Savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Doktora derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.

_________________________	_________________________
(Ünvanı Adı ve Soyadı)	(Ünvanı Adı ve Soyadı)
Ortak Danışman	Danışman

Jüri Üyeleri (ilk isim jüri başkanına ve ikinci isim ise danışmanına aittir.)

(Ünvanı Adı ve Soyadı) (Kurumu) ____

(Ünvanı Adı ve Soyadı) (Kurumu) ____

(Ünvanı Adı ve Soyadı) (Kurumu) ____

(Ünvanı Adı ve Soyadı) (Kurumu) ____

İNTİHAL

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektiği gibi bu çalışmamda orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı SOYADI:

İmza:

ÖZET

İBN HALDÛN VE HERBERT SPENCER'DA
KANUN VE OTORİTE

Yaşar Ümütlü, Ayşe
Doktora, Felsefe Bölümü
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR

EYLÜL 2019, 260 sayfa

Bu tez, İbn Haldun ve Herbert Spencer'ın kanun ve otorite kavramları ile bağlı devlet ve hukuk sistemlerine dair anlayışları hakkındadır. Her iki filozofun genel teorileri, siyasetle alakalı olmakla birlikte devlet ve hukuk düzenine ait tarihi gelişimleri ve temel yasaları içerir. Bu bakımdan siyaset ve hukuk kuramlarında, özellikle devletin kurucu unsurları, hukuk sisteminin temel ilkeleri, bireyin veya vatandaşın temel hakları, medeniyet tasavvurları gibi konulardaki düşünceleri irdelenmiştir. Ayrıca İbn Haldun ve Spencer'ın devlet ve vatandaşlar, devletin kendi kurumları arasındaki ilişkileri içeren düzenlemelerini belirleyen, kamu yönetimi ve anayasal hukuk ile alakalı teorilerini kapsamaktadır. Bu disiplinler, tarihte birbirine geçmiş durumda oldukları için filozofların eserlerinde iç içedir. Nitekim tezimizde de kaçınılmaz olarak filozofların düşünceleri bu alanlarda irdelenmiş fakat daha ziyade felsefi metodla gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Herbert Spencer, Kanun, Otorite, Felsefe

ABSTRACT

IBN KHALDUN AND HERBERT SPENCER
LAW AND AUTHORITY

Yaşar Ümütlü, Ayşe

Ph. D., Department of Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR

SEPTEMBER 2019, 260 page

This dissertaion is about Ibn Khaldun's and Herbert Spencer's understanding of the concepts of law and authority in connection with the state and legal systems. While the general theories of both philosophers are related to politics, they include historical developments and basic laws of state and legal order. In this respect, the political and legal theories, especially the founding elements of the state, the basic principles of the legal system, the fundamental rights of the individual or citizen, the ideas of issues such as civilization were examined. It also covers the theories of Ibn Khaldun and Spencer concerning public administration and constitutional law, which determine the arrangements of the state and citizens, including the relations between the state's own institutions. These disciplines are intertwined in the works of philosophers because they are intertwined in history. As a matter of fact, in our dissertation, philosophers' thoughts were inevitably examined in these fields but rather they were realized by philosophical method.

Keywords: Ibn Khaldun, Herbert Spencer, Authority and Law, Philosophy

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın fikir aşamasında kıymetli önerileriyle katkıda bulunan Sayın Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç'e, yoğun çalışma temposuna rağmen daima vakit ayıran, çok değerli fikirleriyle yönlendiren Sayın Danışmanım Prof. Dr. Bilal Kuşpınar'a, Avrupa Hukuk Tarihi ve Felsefesi üzerine sorgulamalarımı cevaplayan ve tartışmalarıyla katkı sağlayan Prof. Dr. Ernest Gazo Wolf'a, Arap Kültür ve Tarihi hakkındaki bilgi ve tecrübelerini benimle paylaşan Türk Arap Medya Derneği Başkanı, Gazeteci Yazar Turan Kışlakçı'ya sonsuz teşekkür ediyorum. Çalışmamın bitmesini sabırla bekleyen oğlum Kudret ve kızım Kayranur'a minnetlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ŞEKİLLER LİSTESİ

GİRİŞ

Çalışmamızda İslam medeniyeti ve batı medeniyetinin önemli birer temsilcisi olan İbn Haldûn ve Herbert Spencer‘ın “Kanun” ve “Otorite” ile bağlı devlet yönetimi anlayışlarının kıyası ortaya konulmaktadır. Hukuk ve siyaset felsefesi perspektifi ile benzerlik ve farklılıkları üzerinden analizlerinin yapılması hedeflenmektedir.

İbn Haldûn, İslam Medeniyetinin tarih, hukuk, iktisat, adalet ve siyaset düşüncesinde temel taşlarından biridir. Yaşadığı dönemde olduğu kadar günümüze de ışık tutacak öngörüleri bulunmaktadır. İbn Haldûn’un kanun ve otorite konusunda önemli görüşleri olması başlıca ilgimiz olmakla birlikte, bunun yanında yakın çağımızın batı düşüncesinin, hukuk, siyaset ve bilim alanında önemli bir düşünürü olan Herbert Spencer’ın da kanun ve otorite konusundaki fikirleri oldukça dikkat çekici ve yeterince çalışılmamıştır. İki filozofun kıyası üzerine herhangi bir çalışma bulunmamaktır. Fakat kaynakça kısmında belirtildiği gibi tarih, siyaset ve hukuk felsefeleri üzerine yapılmış belli başlı araştırmalar mevcuttur. Biz çalışmamızda ana kaynaklara odaklanmayı metod olarak benimsemekle birlikte, konumuzla ilgili geniş bir bibliyografik araştırmayı da ihmal etmedik.

Yine iki düşünürün kendi bağlamlarında tekâmül/evrim bakımından birbirini tamamlayan ve birbirinden ayrılan düşünceleri olması hasebiyle bu alanda ciddi bir akademik çalışma yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Bu iki düşünür arasında 400 yıldan fazla bir zaman aralığı olmasına rağmen, iki düşünürün temel önermeleri ve felsefi varsayımları arasındaki benzerliklerin irdelenmesi önemlidir. Bunun sonuçlarını görmek istedik. Dolayısıyla bu alanda iki ayrı bağlamda çalışılarak, disiplinler arası değerlendirmenin gerekli olduğuna karar verdik.

Bu iki farklı dönem filozofu yaşadığımız çağın sorunlarına da bağlı olarak bugünün kavramları ile incelemek indirgemecilik ya da çarpıtma anlamına gelmez. Düşünce tarihinin zenginliğini ortaya çıkarmanın bir yoludur. Çünkü filozofların etkilendiği düşünsel kaynaklar ve ortaya koydukları felsefi sistem açısından farklılık arz ettikleri açılar

olsa da her iki düşünür arasında benzerlikler de mevcuttur; düşüncelerinin pek çoğu hâlâ tartışılan, geçerliğini yitirmemiş özelliktedir. İçinde bulunduğumuz çağda "az gelişmişlik" üzerine yapılan analizlere kaynak olarak Lacoste gibi kimi araştırmacıların *Mukaddime* okumalarındaki tespitleri dikkat çekicidir. İktisadi ve toplumsal gelişmesi felce uğramış "üçüncü dünya" ülkeleri olarak gördükleri Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinin, sömürgeci egemenliğin hâkim olmasının (istilasına uğramasının) nedenlerini ortaya koyan bir eser olarak inceledikleri göz önüne alınmalıdır. Tezimizde ilgili kısımda tekrar değinilecektir.

İnsanlık tarihinde medeniyet çatışma ve krizlerinin temellerinde muhakkak ki "otorite" ve "kanun" anlayışları ve bu temel taşlar ile oluşturan devlet sistemlerinin etkisi büyüktür. Bu çalışmada toplumların çatışma ve kabullerindeki benzerlik ve farklılıkları bu iki filozofun kıyası üzerinden irdelemek, evrensel ilkelerin mümkünlerini araştırmak, göreceli kabullerinin yansımalarını netleştirmek, sosyal, siyasi, ekonomik, fiziki, biyolojik değişim ve dönüşümlerin filozoflarca yapılmış öngörülerini açığa çıkarmak hedeflenmektedir. XX. Yüzyılın ikinci yarısında öncelikle İbn Haldûn olmak üzere Spencer'la yapılacak bir kıyasın güncelliği, İslam ve batı medeniyetlerinin özellikle de birbirleri ile olan ilişkilerindeki yapısal farklılıkları veya benzerlikleri daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Ortadoğu'daki önderlerin niçin sömürgecilerin faydasına dönüşecek kararlar aldıklarını da kavramımıza yardımcı olacaktır.

İbn Haldûn'u araştırırken karşılaştığımız en önemli sorun, tezimizde yeri geldikçe somut örneklerle de belirtilen bazı İbn Haldûn araştırmacılarının özellikle insan tabiatı hakkındaki görüşlerinden dolayı İbn Haldûn'un antagonistik kabulleri olduğuna dair yaklaşımlar sergilemeleridir. Biz İbn Haldûn'u "olan" ile "olması gereken" ayrımı ile belirlenen felsefe ve bilim farklılaşması nazarı ile incelemeyi tercih ettik; bu bakımından özellikle eserinin bazı bölümlerinde, içinde yaşadığı çağın insanın tabiatı hakkındaki varsayımları ile Hz. Peygamber tarafından tanımlanan insan fıtratı kabulleri ayrımını çok açık yaptığı görülür. Bu bağlamda İbn Haldûn'un birey, toplum ve devlet anatomisi anlayışı öncelikle netleştirilecektir. *Mukaddime'*de bu ayrımın muğlaklaştığı, tüm insanlığa atfedilip atfedilmediğinin belirsizleştiği yerler netleştirilmeye çalışılacaktır.

Spencer'ın argümanlarında benzer bir sorun olarak tarihle bağlı anlaşılması gereken bir takım teorilerinin, özellikle fakirler ve işsizler hakkındaki sosyal içerikli analizlerinin, dönemin baskıcı fakirlik yasaları ve sosyal yardım politikaları ile birlikte incelenmesini önemsiyoruz. Bu politikaların girdiği çıkmazlara yönelik Spencer'ın eleştirileri, gerek kendi toplumu gerekse daha sonraki araştırmacılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Biz bu argümanların bahsettiğimiz korelasyonlarla anlaşılması, filozofun British fakirlik politikalarına dair eleştirilerinin gözden kaçırılmaması gerektiğini düşünüyoruz. Spencer'ın insan doğası tezleri bu bağlamda irdelenerek netleştirilecektir.

Ayrıca tezin yanıtlamaya çalıştığı öncelikli temel sorular şunlardır: "Kanun nasıl tanımlanabilir? Mutlak, Evrensel ya da göreceli kanunlar belirlenebilir mi? Yaşamın sosyo-politik kanunlarının keşfi ve tespiti mümkün müdür? "Otorite nedir?" "İslam medeniyeti ve batı medeniyetlerindeki 'devleti oluşturan otorite anlayışları'nın benzerlik ve farklılıkları nelerdir? "Kanun ve otorite kapsamlı teori ve kabulleri nasıl bir hukuk sistemine temel olur?" Bu ve benzeri nitelikteki sorulara filozofların argümanları üzerinden yanıtları açıklanacaktır. Nitekim kıyas çalışmaları, mutlak zannedilen bir takım ön kabullerin geçersiz yönleri varsa bunları ortaya koymada önemli bir yöntemdir. Fakat yine de kıyas çalışmaları gerçekleştirilirken, üç açıdan dikkatle gerçekleştirilmesi gerektiğine dair ilkesel tavrı benimsiyoruz. Birincisi anakronizm ve indirgemeciliğe sebep olabilecek yaklaşımlardan uzak durmak, ikincisi, İslam dünyasında üretilen her fikrin illaki Batı'da bir karşılığını bulmak gibi bir yönelimden sakınmak, fakat bir karşılığı varsa da görmezden gelmemek; üçüncüsü ve belki de en önemlisi, mümkün tercüme hataları gibi nedenlerle doğabilecek yanlış anlamaları gidermek amacı ile ana kaynakları kendi dilinden incelemek veya ana kaynakların başka dil çevirilerini irdelemeyi ihmal etmemek.[1] Bu noktada anakronizm gibi bir tehlikeden kaçınabilmek için insanın rasyonel bir varlık olması bakımından, düşünürlerin muhakeme güçlerinin zamanla bağlı olmayan bir yönünün de olduğu önkabuluyle hareket ettik.

Öte yandan kıyas çalışmaları birey ya da medeniyetlerin bir başkasında kendine

[1] Mukaddime'nin Arapça metninin kontrolleri için Sayın Danışmanım Prof. Dr. Bilal Kuşpınar'a teşekkür borçluyum.

ayna olmasına vesiledir. Kıyas araştırmaları ile tarihsel olgular arasında fark edilmeyen detaylar açığa çıkarmak mümkündür. En önemli faydası ise kıyas ile yapılan tezler sayesinde; her medeniyet kendi kavram çerçevesini genişletir; ilerleyemez hale gelen düşünsel yeteneklere değişim ve dönüşüm için ivme kazandırırlar.

Anahtar kavramlar: Kanun, Otorite, Asabiyye, Bedevilik, Hadarilik, Siyaset, Mülk, Devlet, Evrim, İbn Haldûn, Herbert Spencer, Liberal Hukuk, İslam Hukuku.

BÖLÜM 1:

İBN HALDÛN'A GÖRE HUKUK VE DEVLETİN KAYNAĞI OLARAK KANUN ve OTORİTE

Tezimizin bu bölümünde İbn Haldûn ve felsefesi hakkında cevaplamaya çalışacağımız soruların ilki, İbn Haldûn'un etik ve siyaset teorisi, kötümser ve kaotik bir determinizm mi,yoksa gerçekçilik ve bilimsellik olarak mı analiz edilebileceğine odaklanmaktadır. Bunun için hayatına ve tecrübelerine bakacağız. Daha sonra birey, toplum ve devlet analizlerinde kanun nitelikli bilimsel bir temel kurabilmiş midir, bunu irdeleyeceğiz. Devamında ise nedensellik teorisini nasıl temellendirdiğine bakacağız. Ayrıca, kavramsal ve ilkesel teori kuramlarını oluştururken, rasyonal ve irrasyonal teorilerinde bütüncül bir sistem mevcut mudur; yoksa birine odaklanırken, ötekini bir kenara bırakmak biçiminde bir metodu mu benimsemektedir. Bu yaklaşımını incelemek için, şeriat kanunları ile beşeri kanunları yorumlarken nasıl bir yol izlediğini araştıracağız. Bunları belirlerken, İbn Haldûn'un hukuk ve kanun anlayışının temelinde, insan doğası ve toplum doğasına dair temel ilkelerini açıklayarak, devlet anlayışını açığa çıkaracağız. Devletin kurucu unsurlarını belirledikten sonra, devlet ve devlet adamlarının otoritelerini, hukuk ve siyaset sistemi içinde yerleştiriş şekli ile monarşik bir devlet sistemini mi savunuyor, yoksa teori bağlamında kaçınılmaz bir devlet problemi olarak mı ortaya koyuyor, sorusunu cevaplamaya çalışacağız. Nihayetinde savaş ve barış tasavvuru bir gereklilik ve zorunluluk olması bakımından olumlanıyor mu, yoksa evrimsel bir süreç olarak mı ortaya konduğunu da açıklayabilmeyi hedefliyoruz.

1. İBN HALDÛN'UN YAŞAMINDA FELSEFESİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Kuzey Afrikalı bir İslam düşünürü olan İbn Haldûn'un tam künyesi, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman B. Muhammed B. Muhammed B. Muhammed B. Hasen el-Hadremî el-Mağrıbî et-Tunusî'dir. İbn Haldûn M.l332'de Tunus'ta doğmuş ve 1406'da Kahire'de vefat etmiştir. Daha ziyade tarihçi ve sosyolog kimliği ile tanınmasına[2] rağmen aslında bir kadı yani hukukçu, siyaset ve devlet adamıdır. Ayrıca iktisat alanında oldukça önemli analizler ve temellendirmeler gerçekleştirmiştir. İbn Haldûn'un kabilesi siyasî, idari ve ilmî hayatın içinde oldukça aktif bir geleneğe sahip[3], Afrika'nın önemli bölgelerine yayılmış, devlet makamlarında görev almış[4] bir kabiledir. İbn Haldûn'un ailesinde hem ilmi siyaset, hem de ilmi riyaset görevlerini yüklenmiş; hacip, katip, bilim ve fıkıh âlimi, fetva büyükleri, tasavvuf âlimi, asker, şair, edebiyatçı gibi kimlikler vardır[5]. İbn Haldûn ailesinin desteği ile eğitiminin ilk bölümünü 18 yaşına kadar, dönemin Afrika'sında ilim ve düşünce merkezi olan Tunus'ta gerçekleştirir. Dinî ilimlerden Kur'an, hadis, fıkıh, fıkıh usulü ve kelam üzerine çalışırken, diğer yandan tarih, felsefe ve mantık gibi aklî ilimleri de tahsil eder. Özellikle de fıkıh ilmini Tunus'ta bir grup hocadan, aklî ve naklî bilimleri, mantık ve fen bilimlerini ise el-Abilli'den öğrendiğini hatıralarında belirtir[6]. Tunus'ta bir veba salgınında[7] aile üyelerinin ve hocalarının pek çoğunu kaybetmesi yaşamının en trajik olaylarındandır[8]. Ayrıca erkek kardeşi siyasi bir çatışmanın neticesi olarak suikastle öldürülür. Fas, Endülüs, Cezayir, Tunus ve Mısır'a kadar yayılan Kuzey Afrika'nın önemli bölgelerinde, sır kâtipliği, yazışma kâtipliği, müderrislik, devlet yönetiminde yetkili haciplik ve kadılık gibi görevlerde bulunur. Bu görevler ve çalışmaları sürecinde zaman zaman iltifat ve takdirler gördüğü, saray ve konaklarda ağırlandığı gibi; hapse atılıp

---

[2] Issawi, Charles, İbn Haldun, Encyclopædia Britannica, Mart 13, 2019. https://www.britannica.com/biography/Ibn-Khaldun, Erişim, Mart 21, 2019.

[3] İbn Haldûn, Çev: Akyüz, Vecdi, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar, et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, Dergah Yayınları, Şubat 2011, s. 17.

[4] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 19.

[5] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* ss. 17-23.

[6] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 26.

[7] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 32.

[8] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 43.

cezalandırıldığı, cefa gördüğü de olmuştur. Siyasi hareketlerin içinde otoritelere isyan ya da karşı devrim mücadelelerinde yer almıştır.

Bunlara bağlı olarak gerçekleştirdiği seyahatleri süresince ve firar ettiği dönemlerde, gittiği yerlerde kapsamlı gözlemler ve incelemelerde bulunmuş, ilim ve fikriyatını artırmaya çalışmıştır. Yaşamındaki bir diğer büyük acı ise Mısır'da iken eşi ve çocuklarını, yanına gelmeleri üzere çağırdıktan sonra, bindikleri geminin fırtınada batması ile bütün ailesini kaybetmesidir[9].

İbn Haldûn zamanında Endülüs, Kuzey Afrika ve Mısır'da sosyal ve siyasal anlamda, gerileme ve çöküş dönemi diyebileceğimiz bir dönemdedir. Hristiyan toplulukları Endülüs coğrafyasının büyük bir kısmına egemen olmuş, Benu Ahmer Devleti'ni (Narsîler) küçük bir coğrafyaya hapsetmişlerdi. Tunus ile Atlas Okyanusu arasındaki bölgede Hafsîler, Abdülvadiler, Merîniler olmak üzere üç farklı hanedanlık bulunmaktaydı. Aralarında siyasî çatışmalar oldukça şiddetli olmakla birlikte, zaman zaman savaşlara sebep olmakta idi. Bu nedenle de hiçbirinin siyasî anlamda güçlü ve istikrarlı bir devlet süreci geçirmeleri mümkün olmuyordu. İbn Haldûn bu hanedanlıklarda çeşitli vazifeler yerine getirdi. Hayatının son yirmi küsur yılında Mısır'da Memlukîler, Irak'ta Celaîrîler, Anadolu'da ise Selçuklu beylikleri hüküm sürmekte idi.[10]

İbn Haldûn'un yaşamı boyunca gerçekleşmiş önemli görevleri şu şekilde sıralanabilir;

"Tunus'ta vezir İbn Tafragin zamanında mühür (751/1350)

Fas'ta Sultan Ebu İnan zamanında ilim meclisi danışmanı ve kâtibi (755/1354)

Fas'ta vezir Mansur b. Süleyman zamanında sır katipliği (760/1359)

Fas'ta sultan Ebu Sâlim zamanında sır, inşa ve resmî yazışma görevleri (760/1359)

Fas'ta vezir Ömer b. Abdullah zamanında resmî yazışma kâtibi (763/1362)

Endülüs'te (Gırnata) Sultan Muhammed b. Yusuf zamanında Castilla Kralı Pero'ya elçi olarak gönderilmesi (765/1363)

Cezayir'de (Bicaye) Hafsiler zamanında devlet yönetiminde tek yetkili Haciplik

---

[9] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.194.
[10] Uludağ, Süleyman, *İbn Haldun, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, Harf Yayınevi,* Ankara, Ekim, 2015, s. 10.

(766/1364)

Cezayir'de (Tilemsan) Sultan Abdülaziz zamanında rakip hanedanlık aleyhine kabileleri kışkırtma görevi (772/1370)

Cezayir'de (Biskra) yedi yıl devlet hizmetlerinden uzak siyasi komplo ve ihtilal faaliyetlerinin içinde yer alması (774/1374)

Fas'ta vezir İbn Gazi zamanında siyasi danışmanlık (776/1376)

Endülüs'ten (Gırnata) kendisinden şüphenilmesi üzerine Vezir İbn Ahmer tarafından çıkarılması (776/1374)

Cezayir'de İbn Selama Kalesine çekilerek dört yıl boyunca siyasi olaylardan uzaklaşıp kendisini ilme ve kitap yazmaya vererek ünlü eserleri *Mukaddime* ve *El-İber*'i yazması (780/1774)

Tunus'a uzun yıllar sonra tekrar dönmesi, eserini Sultan'a takdim etmesi, araştırma, ders ve telifle uğraşmaya devam etmesi (784/1382)

Mısır'da Sultan Zahir Berkuk zamanında Malikî Müderrisliği (784/1382)

Mısır'da Sultan Zahir Berkuk zamanında Malikî Başkadılığı (784/1384)

Tunus'tan vapurla gelen eşi, çocukları, malı, eşyası ve kitaplarını İskenderiye limanına yaklaşırken Akdeniz'de çıkan fırtınayla kaybetmesi (787/1385) ve Mekke'ye hac için gidişi (789/1387)

Mısır'da Surgatmiye medresesinde hadis hocalığı ve Mâlik'in *Muvatta* dersleri (791/1389)

Mısır'da Sultan Zahir Berkuk zamanında Baybars Tekkesi Şeyhliği (801/1389) [11]

Mısır'da ikinci kez Başkadılık (801/1399) ve Filistin ziyareti (802/1399)

Suriye'de (Şam) Timur'la çadırında görüşmesi, onu Mısır üzerine yürümekten vazgeçirmesi (803/1400)

Mısır'da üçüncü kez Kahire Başkadılığı (804/1402)

Mısır'da dördüncü kez Kahire Başkadılığı (806/1405)

Mısır'da beşinci kez Kahire Başkadılığı (807/1405)

Mısır'da beşinci kez Kahire Başkadılığı (808/1406)

[11] Uludağ, Süleyman, *İbn Haldûn,* https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-haldun; Eliaçık, İhsan, *İbn Haldûn,* Tekin Yayınevin, Şubat, 2018, s.16-17.

Mısır'da Başkadı iken 76 yaşında vefatı (808/1406)"[12].

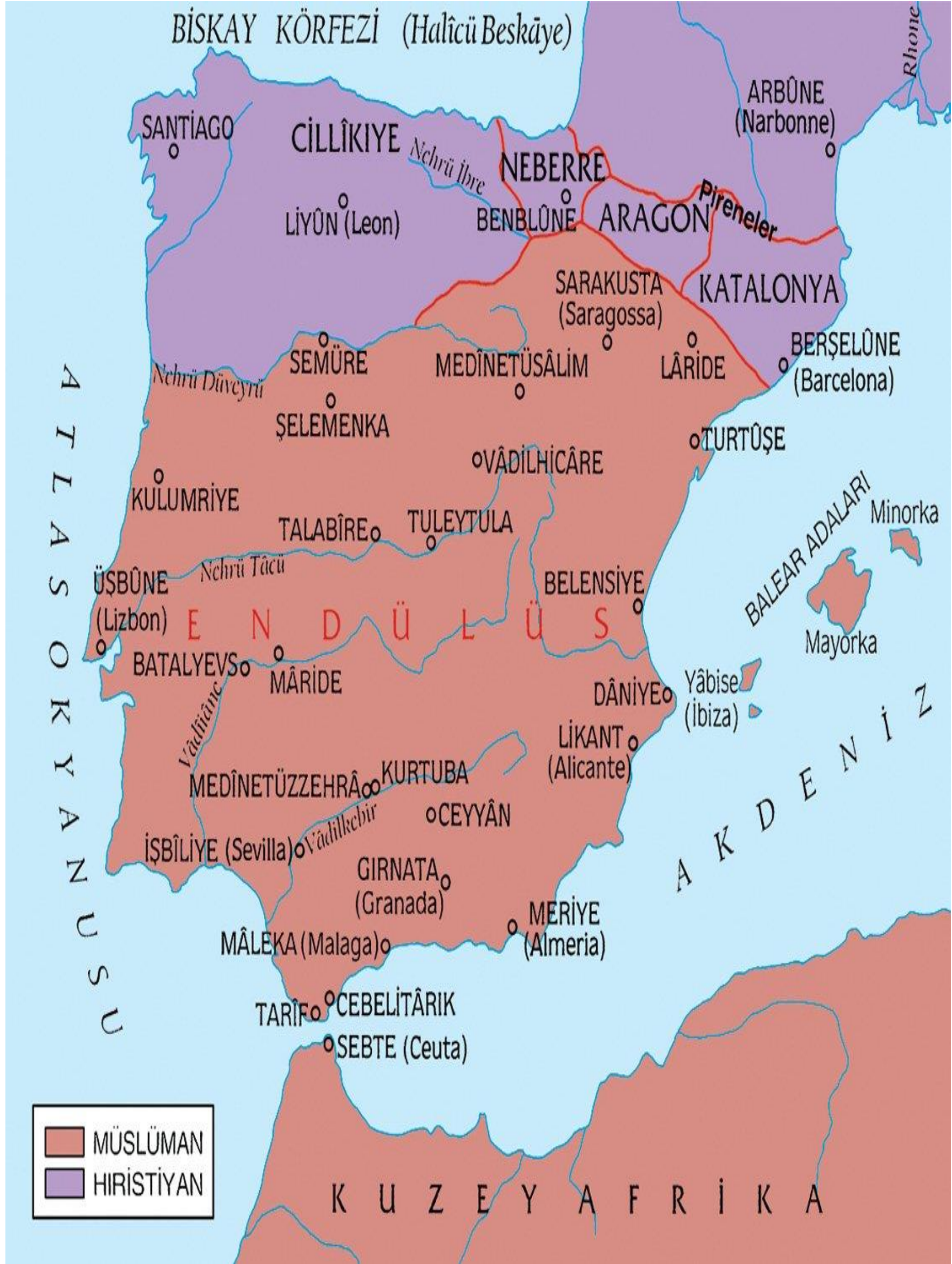
Yaşamının son yıllarını Mısır'da geçiren ve bu sürede hacca gidip, Kudüs'ü ziyaret eden İbn Haldûn, Mısır'da başkadı olarak vefat eder.

Yaşamı ile ilgili detayları anlattığı eseri *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*'da, *Mukaddime*'de açıkladığı pek çok meseleyi kendi hayatındaki tecrübelerinde gözlemlediği görülür. Bu nedenle *Mukaddime*'den bilgilerle, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*'teki tecrübelerinden örneklere yer yer değineceğiz. Özellikle bu eserin tamamı, sultanlar ve vezirler, âlimler, devlet adamları arasındaki ilişkiler, İbn Haldûn'un şahsıyla bağlı olan nitelikler değil, dönemin gerçekliği bakımından tüm devlet adamları arasındaki karakteristiği ortaya çıkarması bakımından son derece önemlidir.

Ünlü eseri *Mukaddime* üç kitaptan oluşur. Tarih ilminin fazileti, tarih yazımında uygulanan usullerin tahkiki ve tarihçilerin yaptıkları hatalar hakkındaki çeşitli tespit ve söylemleri ile başlar.

> Birinci kitap: Umran ve mülk, hükümdarlık, kazanç, geçinme, sanatlar, ilimler, bunların illiyetleri ve sebepleri türünden olmak üzere umran ilmi hakkındadır. Umranın kanun ve kaidelerini konu edinmektedir. İkinci kitap: Yaratılıştan bu yana Araplar, onların nesilleri ve devletleri ile ilgili haberler, tarihi bilgiler ve rivayetler hakkındadır. Bu bölümde Nebat, Süryaniler, Fars, İsrailoğulları, Kıbt, Yunan, Rum, Türk ve Frenkler gibi Araplarla çağdaş olan meşhur milletlere ve devletlerin tarihleri gözden geçirilmiştir. Üçüncü kitap: Herberiere ve onların mevalisi olan Zenate kabilesine, bunların başlangıçtaki durumlarının ve nesillerinin anlatılmasına, bilhassa Mağrip diyarındaki mülk ve devletlerine dairdir.[13]

[12] a.y.
[13] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 56.



Şekil 1: "İber yarımadasında Endülüs Emevî Devleti ile hıristiyanların hâkimiyetindeki toprakları gösteren harita"[13]

Nitekim özetle ifade edildiği gibi, filozofun yaşamı ve içinde bulunduğu tarihsel süreç, filozofun sistemini anlamada oldukça önemlidir. Düşünce sistemini inceleyen araştırmacıların, tezimizin ilerleyen kısımlarında kısmen değinilecek olan, yaşadığı çağ ve hayat koşullardan kopuk yorumları, aslında İbn Haldûn'un kategorik sistemini anlamak ve bütüncül bir fikre ulaşmada yaşanılan güçlüklerden kaynaklanmaktadır. Yine de araştırmacıların çoklu bir perspektifle yorumlarda bulunması, bu açıdan değerlendirildiğinde oldukça kıymetlidir. Nitekim bu çalışmalar, bakış açılarının tespitlerine katılmak ya da itiraz edebilmek için daha derin tefekkürlere vesile olmaktadır. Örneğin, kimi araştırmacılarda, İbn Haldûn'un düşünce sisteminde analiz ettikleri kötümserlik hissiyatı kanaatimizce olağan bir neticedir. İbn Haldûn'un yüzleştiği tarihi sorunlarla karşılaşan ve trajik hayatı yaşayan birinde, bir nevî karamsarlık değilde tam tersi bir hissiyat olsa idi, kanaatimizce tahlillerinin gerçekçi bulunmaması gerekirdi. Ayrıca yaşamı süresince kimi otoritelerin değişmesi ile tarafını değiştirmesi ya da kimi zaman firar etmesi gibi eylemlerinden dolayı, "ikiyüzlülük ve siyasi tutarsızlık" türü karakter analizlerinin haksız bir değerlendirme olduğunu düşünüyoruz. İbn Haldûn'un da dediği gibi, "Çünkü ahlâk, tabiatıyla, bulunduğu çağın halinin mizacına tabîdir."[14] İbn Haldûn sadece bugün değil yaşadığı dönemde de benzer eleştirilere maruz kalmış olmalı ki, Sudan ülkesi hükümdarına yazdığı bir kasidede bu konuda şu mısralara yer verir;

Eleştiren kaba sözler söylüyor, onu ayıplamıyorum
Sapıttı diyorum; yalnızca doğru olanı istiyorum.
(…)
Tutkuma bakarak ahlakımın kınanmasına hiç aldırmam
O, övgü dışında herşeye karşı çıkar tastamam
Yardım isteyen sayesinde doğruluğun alametleri çıktı ortaya
İnandım ve yöneldim yalnızca doğruluğa
Doğruluk, takva ve yüceliği kuran
Ne iyi halifedir işte böyle olan!
(…)
Bir gözüpektir, keskin değnekleri yamultan
Bütün güç sahibi hükümdarları körelten
İsteğim konusunda kararlılık çakmağını çaktım
Maksadımın yüce hakkını yerine getirdim, bıraktım.[15]

---

[14] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 379.
[15] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.67.

İbn Haldûn'un yaşadığı dönemin koşulları ve İslam etiği gereğince maslahat ile hareket etmiş olması bir ihtimaldir. Mesela İslam etiğinde; yalan söylemek gayri ahlaki iken, savaşta meşru görülmesinin bir ilke olduğunu, bir fakih olarak değerlendirmiş olabileceği göz ardı edilmemelidir. Yine hayatını anlattığı *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan* eserinde devlet adamlarından gelen övgü ve methiyelerle dolu mektuplar oldukça dikkat çekicidir. Anlaşılan o ki, İbn Haldûn yaşadığı dönemde hem çok takdir ve iltifat görmüş, hem de hakaret ve entrikalara maruz kalmıştır. Bunlar içinde özellikle İbnu'l Hatîb'in satırları ziyadesiyle övgü içerir. Konumuz bağlamındaki şu sözleri karakteri hakkında bir bilgi niteliğindedir. "Allah, sözünü tutan asaletini ve yalancı olmayan şöhretini ödüllersin."[16] İbn Haldûn da cevabî yazışmalarında karşı karşıya kaldığı çetrefilli koşullardan İbnu'l Hatîb'e bahseder. Bunlardan birindeki sözleri oldukça dikkat çekicidir.

> Tilemsan Hâkiminin ayrılışı ve işinin bitişi sırasında, size gitme kararımı ve sizin tarafınıza geçmek için hızlıca sahil kasabasına gitmemi öğrenmiştir. Burada töhmetlerle karşılaştım, çeşitli zanları öğrendim. O derecede ki, yapmadığım yapmayı aklıma dahi koymadığım şeylerle ilgili birtakım söylentiler dolayısıyla tükeniş noktasına gelmiştim. Halife efendimizin hilmi, benimle ilgili iyi düşüncesi ve sağlam basireti olmasaydı, helake uğrayanlardan olacaktım.[17]

Hatıratında bu ve benzeri entrikalara maruz kalışının örneklerinden bir diğeri de Mağrip Hükümdarı Sultan Abdülaziz'in yanına gittiğinde gerçekleşmiştir. Dönemin Valisi Ahmed bin Yusuf bin Meznâ, "Ne olduğunu anlamadım, Arapları emrine alma konusunda benimle bir rekabete girdi. İçi kin ve öfkeyle doldu. Benimle ilgili zanlarını ve evhamlarını doğru kabul etti. Söz taşıyıcılar onun kulağına iftira ve uydurmalar iletmekte yarıştı. Gönlü hep bunlarla doldu taştı."[18] diyerek dönemin karakterleriyle yaşadığı sorunlardan bahseder. Fas'ta devletin gölgesinde ilim ve bilimle ilgilendiği dönemde de bu tür entrikalardan kurtulamamıştır.

> Vezir Muhammed bin Osman'la aramda, daha önce bahsettiğim güzel olaylar geçmişti. Bu eski hukuku gözetiyor, bol vaadlerde bulunuyordu. Emir Abdurrahman, bana ilgi duyuyordu. Pek çok defa yanına çağırıyor, durumları

[16] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 105.
[17] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 114.
[18] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan* s. 126.

konusunda bana danışıyordu. Vezir Muhammed bin Osman, bunu sindiremedi, sultanı Ebu'l- Abbas'ı kışkırttı, beni yakalattı. Emir Abdurrahman, bunu duydu, sırf bu yüzden getirildiğimi öğrendi. Çadırlarını başlarına yıkacağına yemin etti. Veziri Mes'ud bin Mâsây'ı bunun için gönderdi. Bunun üzerine ertesi gün beni serbest bıraktılar.[19]

Tunus'ta Sultan Ebu'l Abbas döneminde sultanın kendisini meclisinde bulunmaya ve baş başa görüşmeye çağırdığını, sultanın yakın dostlarının ise bunu sindiremediğini, sultana kendisi hakkında bol bol gammazlık yaptıklarını, ama hiçbirinin emellerinde başarılı olamadıklarını da anlatır.[20] "Sultanı bana karşı kışkırtmalarının bir sebebi de, sultanı övmeye yanaşmayışımdı. Çünkü şiir ve türevlerini adamakıllı ihmal etmiştim. Kendimi yalnızca bilime vermiştim."[21] Nihayetinde, İbn Haldûn, bu çetrefil durumdan kurtulmak için özür niteliğinde sultana uzun methiye dolu bir şiir yazar. Buradan kendi felsefesinin güçlü kavramları olan asabiye ve devlet gücü ile bağlantılı satırlarını dikkate değer buluyoruz. Bunlardan bir kısmı şöyle;

(…)
Kavminize en güzel biçimde bağlanın
İşte bu dinin kopmaz kulpudur inanın.
(…)
İnsanlar seni ne kadar da içten destekler
Kararların tıpkı vahiy kuralları gibi geçer.
(…)
Laf dinlemez azgına sen boyun eğdirdin.
Kolay olmayan korkunç yolu kolay eğledin.[22]

Devamında Araplar ve yurtlarını *Mukaddime* eserindeki yıkıcı ve tahrip edici olduklarına dair söylemleriyle ironik bir tezatlık arz eden övgülerde bulunur. Siyasetin zorunlu ve âlimlerin yaşamına tehditkâr durumundan dolayı mı böyle söylediği, yoksa şiir sanatının tariz gibi "söylemek istediğinin tam tersini söyelerek karşıdakini iğnelemek şeklinde icra edilen" sanatlarından mı istifade ettiği edebiyat disiplinince tartışılabilir bir husustur.

[19] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 131.
[20] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 137.
[21] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 138.
[22] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 141.

Daha sonra da övgüyü ihmalinin nedenini belirtir. Bilimle uğraştığı vakitte şiirden uzaklaşışını şu sözlerle anlatır.

Efendim! Düşüncem durdu, duygularım dondu.
Herşey, bir sorun, sorun oldu durdu.
Gerçekleri hiç mi hiç kavrayamadım,
Onları kavramayı bırakır ve uzaklaşırım.
Gecemi aklımı çalıştırarak geçirmeye çalışırım,
Bazen derin kavrayış gelir, kimi de gelmez uğraşırım.
Söz, içimde dolaşarak, geçiririm geceyi,
Şiir kaçar, hızlıca gider onun kafiyeleri.[23]

Zamanla yakın çevrenin gammazlığının kendisine karşı daha da arttığını, özellikle İbn Arafe'nin bu durumu kışkırttığını, nihayet sultanla yaptığı bir seyahatte kışkırtmanın çoğaldığını belirtir. Nihayet Tunus'ta Sultanın azatlısı komutan Farih'e onun elinden işini alacağı kaygısı uyandırıp, engellemesini sağlamak istediklerini, İbn Arefe'nin bu konuda sultana tanıklık etmesi için söz birliği ettikleri, kendisinin olmadığı bir sırada bu tanıklığı yaptığını, fakat Sultanın bunları kınadığını anlatır.[24]

Araştırmacıların bahsi geçen bu tür çıkarımlarının bir nedeni olarak, İbn Haldûn'un "hangi durumda neyin önceleneceğine dair maslahatlar ile kendi içinde bir tutarlılığı" ortaya koyduğunu, fark edemediklerini düşünüyoruz. Bir örnek olarak Halife Reşid dönemine ait analizlerinde, Yahya ve Cafer arasında vuku olan olaylarda Cafer'in niyetini açıkça söylemesinin neticesinin Cafer için "kendi ailesinin felaketini hazırlamak"[25] olarak açıklaması, hareket ve durumunu incelemede neden maslahat ve öncelik belirlemeye yönelik bir yaklaşım sergilediğinin, en basit örneğidir.

Yaşadığı dönemde sultanlar ve emirler ile âlimlerin ilişkileri konusunda eserlerinden anladığımız kadarıyla; âlimler için tehlikeli görevlere zorlanmak ya da sultanların düşmanlarına karşı âlimlerin bilgilerinden istifade etmek üzere yanlarında bulundurulmaları yoluyla gerçekleşmiştir. Sultan ya da emir bir şekilde iç fitne ve kargaşa ile yerinden olursa, âlim de ölüm ya da firar etmek zorunluluğu ile karşı karşıya kalıyor. Böylece âlimler birer tehdit unsuru da, zafer unsuru da olabiliyordu.

---

[23] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 144.
[24] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s. 149.
[25] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 74.

Diğer yandan yaşamı hakkında yeterince dikkate alınmayan bir diğer unsur İbn Haldûn'un babası ve dedesinin yaşamlarının belli bir döneminden sonra siyasetten çekilerek sufi bir tarikatta yer almaları ve yine kendisinin de bir dönem sufi bir dergâha şeyhlik etmesidir. Dolayısıyla sadece siyasi kaygılarla eserine sonradan bu kısmı eklediği düşünülemez ya da rasyonallik ile irrasyonallik arasında bir sıkışmışlık olarak yorumlamak, özellikle felsefî disiplinin kategorik bilgi anlayışını dikkate almamak olacaktır.

Bundan dolayı, *Mukaddime*'nin son kısmındaki rasyonalist bulunmayan analizlerine yapılan yorumlar eksik ya da hatalıdır. Özellikle de dönemin Gazali ile yeni bir döneme geçilen, fikir dünyasındaki ve iktidar mücadelelerindeki dönüşümü, sadece siyasi bir yenilgi olarak okumanın eksikliğidir. Bunun yanında İbn Haldûn'un tasavvufa yaklaşımı Gazali gibi imanı mutlak bir şekilde değil, mahdut bir biçimde olduğuna dair Süleyman Uludağ'ın yorumu, görüşlerini samimi ve objektif bulması bakımından önemlidir. Çünkü tasavvuf sistemini incelerken, ona göre; İbn Cevzî ya da İbn Teymiye gibi dışardan bakmamış, sistemi içinden incelemiş ve gördüğü şekli ile de tasvir etmiştir.[26]

Ayrıca Stephen Frediric Dale'in, İbn Haldûn çalışan ya da okuyan için, Greko-İslam felsefesi olarak adlandırılan; Yunan felsefesi ve Rasyonalist İslam filozofları ile Gazâlî çatışması dönemini bilmeden yapılacak bir okumanın pek bir yetkinlik arzedemiyeceğine dair görüşünü paylaşıyoruz.[27] Bununla birlikte, bugün için sıklıkla tartışılan batı kaynaklı kavram ve fikirleri, eleştirmeden alma eğilimindeki taklitçi kimliklere nazaran İbn Haldûn'un perspektifi, oldukça eleştireldir.[28] Avrupa veya batılı toplum bilimciler kadar dikkatle okunmayan İbn Haldûn'un, aslında çok kültürlü sosyolojik düşünce ve teori kaynaklarının göz önünde bulundurulması için değerlendirilmesi gerekir. Ayrıca, çağdaş sosyolojideki marjinal sayılmasına yol açan durumunun doğru analizi İslam toplumları için oldukça önemlidir. Aslında "Sosyal Düşünce ve Sosyal Teori" nitelikli derslerin temelinde yer almalıdır. Evrensel sosyolojiyi

---

[26] Uludağ, Süleyman, İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, Dergah Yayınları, 4. Baskı, 2016, İstanbul, ss. 20, 21.
[27] Dale, Stephen, Frederic, Çev: Ay, Ayşecan; Coşkan, Canan, *Marakeş'in Portakal Ağaçları, İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s. 15.
[28] Daha fazla bilgi için bakınız; Alatas, Syed, A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies, Comporative Civilizations Review.

zenginleştiren, 'umran' gibi özgün bir kavrama sahip olması ve kategorik toplum analizlerinin mutlaka farkında olunmalıdır.[29] Bununla birlikte Muhsin Mahdi gibi İbn Haldûn araştırmacıları için İbn Haldûn, bir düşünür olarak kabul edilse de çağının filozofları gibi eserler vermediği için bir filozof olarak kabul edilmez.[30] Bu yaklaşımın tartışmalı olduğu kanaatindeyiz. Nitekim eleştirel de olsa katkıda bulunduğu saha felsefeyi etkilemesi bakımından ve metodolojisinin sistemli bir düşünce faaliyeti olması nedeni ile filozoftur.

Öte yandan çağının gerçekliklerini analizde kimi ırklar için "ahmaklık" ya da bazı meslek erbapları için gerekli gördüğü "yalakalık" gibi nitelikler ve benzeri tabirlerle yaptığı cesur yorumlarını hangi bağlamda incelenmesi gerektiğine dair düşüncelerimize ilerleyen kısımlarda yeri geldikçe değineceğiz.

Günümüz eser yazarları için üslup özellikle bu kısımlarda oldukça farklı ya da rahatsız edici bulunabilir, bunun da ancak tarihi tarih içinde anlamak ilkesi gereğince dikkate alınması gerektiğini düşünmekteyiz.

1.1. NEDENSELLİK İLKESİ VE UMRAN İLMİ İLİŞKİSİ

İbn Haldûn, *Mukaddime* adlı başyapıtında ortaya koyduğu umran ilminde, apaçık bir kanun kavramı tanımı yapmaz. Fakat derin bir muhakeme ve bütüncül bir incelemeyle, olgusal sahadaki muhtelif normları ve kanunları işaret ettiği net bir şekilde görülür. Aynı zamanda bu analizlerini, şer'i kanunlar olarak adlandırabileceğimiz ayetler ile de, eserin pekçok yerinde destekler. Bunun yanında düşünce tarihindeki felsefi teorilere hakim olmasının da neticesi olarak, kendisinin de eserinde bu iddiayı dile getirmesinden dolayı, Aristo'nun dört neden kuramına[31], tüm eserinde bilimsellik kazandırıp kazandırmadığı, eserinin bunun bir uygulaması olarak görülüp görülemeyeceği sorgulandığında, maddî, formel, gaye ve fail nedenlerin birarada uygulanmasına benzemektedir. Aristo'nun bilimsel ve sistemli bir metodla düşünmek, olgusal alandan örnekleme yapmak, bilim insanı olarak,

---

[29] Alatas, Syed, Ibn Khaldūn and Contemporary Sociology, ISRB, Review Essays, International Sociology, November 2006, Vol 21(6): 782–79 .

[30] Bknz; Mahdi, Muhsin (1957). *Ibn Khaldūn's philosophy of history: A study in the philosophic foundation of the science of culture*. London: G. Allen and Unwin.

[31] Ayrıntılı bilgi için bknz; Aristotale, *Politics*, translated by Benjamin Jowett, Batoche Books, 1999; Cohen, S.M, "The Four Causes", https://faculty.washington.edu/smcohen/433/FourCauses.pdf, Erişim, 28.03. 2014

öğrenmek için doğadan ilkeleri tespit etmek nitelikli yaklaşımını İbn Haldûn, *Mukaddime* eserinde sergilemektedir. Aristo'dan alıntıladığı şu sözlerini, kendi eserindeki "devlet ve hükümdarlar" bahsinde daha iyi izah ettiğini belirtir;

> Dünya bir bostandır ve bostanı koruyan devlettir. Devlet kanunla yaşayan bir kuvvettir. Kanunu uygulayıp, tatbik eden hükümdardır. Devlet ve saltanat bir nizam olup, asker ona kuvvet verir. Askerler devletin yardımcıları olup, servet onların beslenmesini temin eder. Para bir geçinme vasıtasıdır, onu halk toplar, halk köleler olup, onları adalet korur. Adalet ülfet edilen birşeydir; âlem onunla kaim olur. Âlem ise bağdır [32]

İbn Haldûn'un Aristo'nun hangi eserinden alıntıladığı tam olarak belli olmamakla birlikte *Politics* eserindeki benzer bir takım sözlerinin genel bir yorumu gibi görülüyor. İbn Haldûn, Aristo'yu okuyanın, onun detay vermeden belirlediği hususların ayrıntısını ve hatalı olan yaklaşımlarının da açık delillerini *Mukaddime'*de göreceğini ifade eder. Fakat eserinde anlattıklarını Aristo ya da Mubezan'dan değil, Allah'ın onu yetkin kılması, Allah'ın ilhamı ile öğrendiğini vurgular.[33]

Mukaddime eseri bir fıkıh kitabı olmamakla birlikte, kendisi bir fakih ve kadı olan İbn Haldûn'un yetkinliği özellikle bu eserinde hissedilir. Aynı zamanda, fıkıh klasiklerinin dayandıkları temel bilgileri kapsadığını vurgular. İbn Haldûn, ispat ve tespit nitelikli tüm ilmi analizlerini yaparken, birey ve toplumu temel aldığını işaret ederek, bu nedenle farklı ilimlerin verilerinin *Mukaddime*'de bulunabileceğini söylemektedir.[34] Biz de tezimizi hazırlarken, Tarih, İktisat, Siyaset, Hukuk, Uluslararası İlişkiler, İlahiyat gibi pek çok alanda incelenmiş bir eser olduğunu gözlemledik. Bu bakımdan, tekrar etmek gerekirse, biz bu çalışmamızda, hukuk felsefesi ve siyaset felsefesi nitelikli argümanlarına odaklanırken, tüm bu disiplinlerle içiçe olmasından istifade ettik. Nitekim yer yer disiplinler arası geçişler, eserin içeriği nedeni ile kaçınılmaz olmaktadır.

Bölüm bölüm başlıklar halinde tasniflediği eserinde duyu, akıl ve vahiy üçgeninde kategoristik sentez temelli bir epistemolojik yaklaşım hâkimdir. Ona göre; " (...) hisler tarafından idrak olunan şeyler birbirinden kopuktur, yekdiğerine bağlı değildir. Çünkü

[32] Aristo'dan aktaran İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 118; ayrıca bknz. Aristotales, *Politics*, ss. 19, 38
[33] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 118, 119.
[34] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 113-115.

hislerin idraklerini bir diğerine bağlama sadece fikirle olur"[35] Kimi konuları aklın kanunları ile kimilerini duyu yahut tecrübi bilgi olarak adlandırdığımız bilim kanunları ile açıklar; bazı meseleleri ise tamamen vahyin sahası kabul eder. Üç farklı kategori ve kanun türü böylece açığa çıkar. Kanunları bu bağlamda birbirinden ayrı kategorilerin normları olarak vurgulasa da bütüncül bir sistemle tedvin ederek, algılar. Ona göre; bir maddi ve fiziki âlem ve buna hâkim olan tabii kanunlar olduğu gibi sosyal âlem ve bu âlemdeki düzeni izah eden ictimai yani sosyal kanunlar da vardır. Toplumsal yaşama, düzen ve istikrar kazandıran, olgusal hadiseleri düzenleyen bu kanunlardır. Tabiatta kanunlar olduğu gibi sosyal hayatta da bulunmaktadır. Bundan dolayı doğada ve canlılar dünyasında mevcut olan sebep sonuç yani nedensellik bağı (determinizm), varlığını sosyal hayatın kendisinde de hissettirmektedir. Umran ilmi bu kanunların bir neticesidir. "Biz Şârî'nin hükümleri yalnız bir millet ve bir asır ve herhangi bir ümmet için koymamış olduğunu biliyoruz"[36] demektedir ki; evrensel kanunların varlığına işaret ettiği oldukça nettir.

Özellikle pozitivist filozoflarda karşılaştığımız bir yaklaşım olan, tarihi ve sosyal determinizmi, fiziki ve biyolojik determinizmin bir benzeri olarak da okunması İbn Haldûn'un yönteminde de sezilir. Hernekadar umran ilminin aslında "pozitivist sosyolojinin bir öncülü olarak değil ona karşı olarak düşünebileceği"[37] varsayımları, İbn Haldûn'un bütün kanunlar için mutlakiyetçi olmaması nedeni ile haklı bir yön içerse de, benzerliklerinin göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Analiz ettikleri dönemler ve temel olan kimi kabulleri farklı olsa da, insanlığın değişmeyen soruları ve cevapları bakımından benzer tespitler üretebilmişlerdir. Nitekim biz de, İbn Haldûn'un kanunları tespit ve ispat için kategorik bir yaklaşım ile bir kısım kanunları göreceli, bir kısmını ise mutlak gördüğüne işaret ediyoruz.

Başka bir deyişle İbn Haldûn, toplumların ve tarihlerinin bir tabiatı olduğuna, fiziki tabiat gibi sosyal ve tarihi yapılara da bir takım sabit kanunların hâkim olduğunu düşünür. Bu kanunların gözlem ve incelemeler ile keşfedilmesini mümkün bulur. Nitekim hayatını anlatırken bahsettiğimiz, seyahat ve firar dönemlerinde edindiği gözlem ve incelemelerin

---

[35] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 982
[36] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 416.
[37] Şentürk, Recep, "Medeniyetler Sosyolojisi, Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 16. 2006, s.105.

bir neticesi olarak eserlerini ortaya koyması da bunun en mühim delilidir. Ona göre; herhangi bir haberin ya da sosyal ilkenin ortaya konulmasından önce bu kanunların dikkate alınması gerekir. Bu anlamda nedensellik ilkeleri ile bağı kurulamayan haber ve rivayetler veya fenomenlerin cerh ve ta'diline gerek görmez. Bunu şu şekilde ifade eder; "İnsanların ve ferdin, dünyanın insan yaşayabilecek yerlerinde bir araya toplanarak yaşamalarından ve yeryüzünü imar etmekten ibaret olan umranın türlü türlü tabiatları olup bu tabiatların hal ve eserleri de çeşitlidir. İşte haberler bu tabiat kanunları ve halleri ile karşılaştırılır. Rivayet ve eserler bu tabiat kanunlarına uygun ise kabul, değilse reddedilir."[38] Yine tarihçilerin metotlarını tenkit ederken "zamanın hayata olan tesirini, milletlerde durumun, yaşayış şekilleri ve başka hallerin, günlerin ve yılların geçmesiyle değişmekte olduğunu unutuyorlar"[39] demesi, tarihi determinizm içermektedir. Sebebin sonucu zorunlu bir bicimde açığa çıkarması bağlamında determinizm yaklaşımı hernekadar İbn Haldûn'da lineer bir beklentiye işaret ediyor olmasa da, tarihte belli sebeplerin belli sonuçlara götürdüğünü güçlü bir şekilde savunur.

Ayrıca ölüm bahsi üzerine yorumlarını yaparken de, "ölüm, bir şahsın mutlak surette yok olmasına müncer olacak tarzda yok olmaktan ibaret olsa, insanın ilk varlığı için bir hikmetin bulunmaması icap ederdi. Hâlbuki (herşeyi bir illete ve hikmete göre yapan) Hâkîm'in abes birşey yapması imkânsızdır"[40] diyerek, illiyet ve hikmet düzenine vurguda bulunur. Nedensellik bağı bugün içinde tüm ilim ve bilimler için önem arzetmektedir.

Tezimizde odaklandığımız bir diğer kavram olan, otorite kavramı ise özellikle insanın doğası ile bağlı gereksinimlerinden biri olarak ortaya konmaktadır. Birkaç çeşit otorite türünü, inşa ettiği umran ilmi içinde tasnif eder. İnsanın ilk birliktelik hali ve yardımlaşma gereğinin neticesinde oluşturduğu topluluklara bedevilik adını veren İbn Haldûn, burada riyaset türü bir otoritenin niteliklerini anlatır. Bedevî kabileler, kendi riyaset sistemlerini kabile büyüklerinin buyruklarından oluşan örf ve adet hukuku ile yönetirler. Hukukî yapılarını bu sistem oluşturur. Daha sonra gelişerek bedevilikten hadariliğe yani kentleşerek medeniyet ve devlet kurma haline geçtikten sonra ise otoritenin

[38] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 53.
[39] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 54, 96.
[40] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 1012.

biçimleri dinî ve aklî, siyasî otoritelere dönüşebileceğini izah eder. Burada, riyaset kavramına, asabiye, halifelik ve mülk kavramlarını ekler ve birbirleri ile olan ilişkilerini açıklar. Tüm bu otorite biçimleri içinde her ne kadar en efdal olanın dini yani halifelik otoritesi olduğunu düşünse de, artık halifeliğin ortadan kalktığını düşünmesinden hareketle diğer otorite çeşitlerinin niteliklerini çözümler. Otoritenin mahiyeti gereği güç içerdiğini, bununla bağlı olarak da adaletin zayıfladığı dönemlerde zulüm ve baskıya dönüşmesinin gerekçelerini açıklar.[41] Nitekim adalet, ona göre; "insanlara hak etmiş oldukları durumlara göre muamele yapmak, herkese hakkı ne ise onu vermek, eşitlikçi ve dürüst olmanın icabıdır ki bu da adalettendir"[42]

İbn Haldûn, organik bir yapı olarak kabul ettiği devletin kuruluş, gelişme ve çöküş dönemlerini detaylı bir biçimde açıklar. Devletin kendisi bir otorite olduğu gibi, içinde barındırdığı diğer otoriteler olması bakımından da devlet adamlarının görev sorumluluklarına dair bilgiler vererek, bu otoriteleri de ortaya koyar. Tüm bu girişiminin ve eserinin gayesini de şu şekilde açıklar;

> İnsanların cemiyet ve fertler halinde yaşayarak dünyayı imar etmelerinden ibaret olan medenileşmeye ve insan cemiyetlerinde arız olan hususları açıkladım ki, bu açıklamalar sebeplerini anlamada sana faydalı olacak. Devlet adamlarının bu kapıdan nasıl girmiş olduğunu sana tarif edecek ve sen de taklitçilikten kurtulacak ve kendinden önceki devirlerin, olayların ve milletlerin ve kendisinden sonra gelecek olan millet ve cemiyetlerin durumunu anlayacaksın.[43]

1.1.1. Umran İlmi Tanımı

"İnsan tabiatı icabı sosyal bir varlıktır" yaklaşımını filozofların genel kabulü olarak anan İbn Haldûn; "filozoflar kendi ıstılahlarınca, bir arada toplanarak yaşanan yere Medine adını verirler, Umran'ın manası da budur" diyerek apaçık bir yaklaşımla kavramı açıklar.[44] Bu açıklamanın devamında insanın sosyal bir varlık olmaklığının anlamını vermek için insanın tekbaşına gıda bulmak konusundaki acziyetinden başlayarak; çanak, alet ve başka eşyaların yapımına kadar başkalarının yardımına muhtaçlığını ortaya koyan örnekler verir.

---

[41] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 441.
[42] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 320.
[43] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 56.
[44] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, s. 125.

Allah'ın hayvanlara verdiği kuvvetlerden farklı bir biçimde insana, fikir ve el vermesinin neticesi olarak umranı oluşturduklarını anlatır.[45] Yardımlaşma ve gıda temini, korunma ve silah üretimi, kendi bekasını ve cinsinin koruması için sosyal hayatın bir gereklilik olarak açığa çıktığını vurgular. Ona göre; aksi takdirde insanın hayatta kalmasının ve Allah'ın da insanlar vasıtasıyla yeryüzünü imar ederek, kendisinin halifesi yapması manasında Allah'ın iradesinin yerine getirilmesi imkânsız olurdu. Tüm bu açıklamalarından sonra umranın manasının bu olduğunu tekrar vurgular.[46] Bunu eseri yazan müellif olarak, eserinin konusunu ispat ile yükümlü olduğunu düşündüğü için açıklamalarını bu şekilde yerine getirdiğini de sözlerine ekler. "(…) sana anlatılanlara güvenme, verilen haberler üzerinde düşün, bu haberleri sıhhatli kanunlarla ölç biç ki, onları en güzel şekilde teşhis etmiş olasın, (asılsız olanı doğrusundan tam olarak ayıklayabilesin). Doğruya ileten Allah'tır."[47]

İbn Haldûn, Umran ilmini oluştururken kullandığı metodolojiyi şöyle tanımlar; "maksadı, anlaşılması zor olan bir şekilde değil de, kolay bir tarzda anlatmak yolunu tuttum. Bunların (devletler ve milletlerin bilgilerini kastediyor) hepsini de genel sebepleriyle anlattıktan sonra, hususi olan haberlere geçtim."[48] diyerek tümdengelim metodunu tercih ettiğini belirtir. Araştırma metodunu, derin uğraşma ve incelemelerden sonra ortaya koyduğunu"[49] da belirtir. Böylece eserinin yaratılıştan beri gelen bütün milletlerin tarihini ve dünyada meydana gelen olayların sebeplerini içeren bir eser olduğunu anlatır.[50] Dolayısıyla özellikle belirttiği bu yaklaşım konusunda Yves Lacoste'nin yanıldığını görüyoruz. Çünkü Lacoste incelemesinde;

> İbn Haldûn, umran evrimini siyasi yaşamın çeşitli evrelerine bağlarken imparatorluğun denetimindeki nüfusun bütün olarak özelliklerini göz önünde tutmaz. Devleti kuran, yöneten, öbür kabileleri egemenliği altında tutan ve özellikleri bu kabilelerden çok değişik olan toplumun dönüşümlerini ele alır daha çok, İbn Haldûn halk ya da nüfus dediği zaman kabileyi, çoğu kez de yönetici

[45] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, s. 126.
[46] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, s. 127.
[47] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, s.68.
[48] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, s. 57.
[49] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, s.114.
[50] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, s. 57.

kabileyi düşünmek ve Kuzey Afrika'da kabilesel yapıların önemli olduğunu unutmamak gerekir.[51] demektedir.

Ayrıca İbn Haldûn, ortaya çıkardığı ilmin hitabet ilmi olmadığını, hatta siyaset-i medeniyye ilmi de olmadığını vurgular. Çünkü ona göre; hitabet ilminin konusu, bir fikri kabul veya reddetmeye halkı teşvik etmek için söylenen, ikna etmeye odaklı yararlı sözlerdir. Fakat siyaset-i medeniyye ise, ahlak ve hikmetin gereklerine göre insanların güven içinde yaşamlarını idame edebilmeleri için yaşadıkları ev veya şehrin nasıl düzene konulacağı ile ilgilenir. *Mukaddime* eserinin bazı yönlerden bu iki ilmin özellikleri ile benzerlik arz edebileceğini sözlerine ekler.[52] Fakat farkına varılan her hakikatin kendisine has bir ilmi olması gerekir, diyerek Umran ilminin özgün olduğunu ifade eder.[53] Umran tabiatında görülen bedevilik, hadarilik, hâkimiyet, kazanç, geçinme, sanatlar ve ilimlerin her birinin kanun ve kaideleri vardır.[54]

1.1.2. Umran ilminin Temellendiği Tarih Yazıcılığı ve Tarihçi Eleştirileri

İbn Haldûn, Umran ilmini ilk kez kendisinin oluşturduğunu[55] açıkça ifade ettiği eserine, tarih ilmi için birtakım eleştirileri dile getirerek başlar. Tarih yazıcılığı doğru gerçekleştirilmediği sürece, toplum ve devlet yapılanmaları üzerine bilim yapılamayacağını düşünmektedir. (İkinci bölümde aynı metodolojiyi Herbert Spencer'ın da kullandığını, benzer iddiaları dile getirdiğini göreceğiz.) İbn Haldûn'a göre "tarih ilmi, milletlerin birbirlerinden naklettikleri ilimlerdendir."[56] Bu ilmi hükümdarların bilmek için birbirleriyle yarıştıklarını, "halk ve hiçbir şeye önem vermeyen gafiller"[57] dâhil olmak üzere pek çoklarının öğrenmek ve bundan istifade etmek istediklerini vurgular. Tarihin ona göre; bir zâhirî bir de batınî yönü vardır. Zahirî yönü sadece geçmişteki olayların haberler şeklinde anlatılmasından ibaret iken, batınî yönü olayların sebepleri hakkında derin bilgi

[51] Lacoste, Yves, Çev: Sert, Mehmet, *İbni Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*, Ayrıntı Yayınları, 2012, İstanbul, s. 115.
[52] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, s. 114.
[53] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1.Cilt, s. 115.
[54] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1.Cilt, s. 107-121.
[55] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1.Cilt, s. 55, 114.
[56] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1.Cilt, s. 50.
[57] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1.Cilt, s. 50.

içerir.[58] Tarih ilmi içinde yapılan anlatı ve yazmalarının, belli kaideler ve prensiplerle yerine getirilmemesi halinde, bu ilmin fayda arz etmediğini ve hataya düşmekle sonuçlanacağını detaylı bir şekilde anlatır. Olayları nakleden ravilerin, müfessir ve tarihçilerin "Hikmet terazisi ve kâinat kanunları"[59] ile olayları ölçerek nakletmesi gerektiğini savunur. Ona göre; "cehalet, hastalıklı ve havası bozuk olan otlağa benzer. Cahil adam bu hastalık tesiriyle doğrusunu yalandan ayıramayarak rastgeleni toplar ve bunları eserlerinde nakleder."[60] Metodolojisi olmayan taklitçi tarihçilerin, "zamanın hayata olan tesirini, milletlerde durumun, yaşayış şekilleri ve başkaca hallerin, günlerin ve yılların geçmesiyle değişmekte olduğunu unuttuklarını" belirtir.[61] Özellikle şer'i haberlerin doğruluğu konusunda "cerh ve ta'dil"in en inanılır yöntem olmasının sebebini, inşai haber olmakla şarinin farzı olmalarından dolayı olduğunu açıklar. Fakat olaylara dair haberlerde tabii kaidelere uygun olması itibariyle doğruluğunun şart olacağını söyleyerek bu ayrıma dikkat çeker. Sosyal hayatın iyi incelenip onda ortaya çıkabilecek durumla, çıkamayacak olanların birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini vurgular. Bu kıstas özellikle sosyal hayatla alakalı haber türünde, nakledenin güvenilir olup olmadığından çok daha önemlidir. Ölçü olarak belirlediği, bu ilkeyi, kesin bir delile dayanmak, doğruyu yanlıştan ve hakkı da batıldan ayırmak için şüpheye yer bırakmayacak bir kural olarak açıklar. Böylece sosyal hayata dair bir bilgi geldiğinde, uydurmamı, yoksa kabul edilebilir mi, olduğuna hükmetmenin yolunu çizmiş olur.[62]

Bahsettiğimiz gibi tüm *Mukaddime* hiyerarşik ve kategorik bir yapılandırma ile düzenlenmiş bir sistemle inşa edilmiştir. Bu sistemin tam olarak kendi kategorileri içinde anlaşılması fakat aralarındaki ilintisel durumların da gözden kaçırılmaması gerekir. Eserde birinci aşama olarak; umranın ilk hali olan bedevilik ve Bedevî Umran tanımı yapılır; bu kısımda kan ve nesep asabiyesinin mahiyetini ortaya koyar; savaşların ortaya çıkışı ve neticelerinden bahseder, mülkün ele geçirilmesi ile Bedevî Umranda önemli bir süreç açığa çıkarılır. Sonrasında Hadarî Umranın ortaya çıkışı, Hadarî Umrandaki büyük ve küçük

[58] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1.Cilt, s. 51.
[59] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1.Cilt, s. 61, 68.
[60] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1.Cilt, s. 52.
[61] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1.Cilt, s. 54.
[62] İbn Haldûn, *Mukaddime*, Cilt 1, s. 112, 113.

şehirlerin nitelikleri, burada otoriteler ve insanların birbirleri ile olan ilişkileri, tecrübelerin edinilmesi ile zanaat ve mesleklerin çeşitlenmesi, en nihayetinde ise eğitimde olan ve olması gereken özellikleri anlatır. Tüm bu sistem içinde "fıkıh ilmiyle doğrudan ilişkili olan ferâiz, fıkıh usulü, hilaf ve hilâfiyât ilimleri hakkında da kısa bilgiler vermiştir."[63] Tüm eserin ve dolayısı ile Umran ilmi ile ortaya konulan konuların şeması kısaca bu şekilde ifade edilebilir.

Ortaya koyduğu eserin çeşitli ilimlerin konularını içerdiğini de açıkça beyan eder; günümüz terimleriyle ifade edecek olursak, interdisipliner bir eser mevcuda getirmiştir. Filozof ve âlimlerin, hatta fakihlerin toplumda görülen durumları inceleyerek sonuca varmalarından hareket eder. Sunduğu kanıtların bu bakımdan felsefe, din ve hukuk gibi alanlarda incelenen meselelerin delillerine uygunluk arz ettiğinin farkındadır. Umran ilmini inşa ettiği eserinde, sosyal hayatla ilgili konuları ayrıntılı bir biçimde anlattığını işaret ederek, eserinin çok kapsamlı olduğunu savunur.[64]

Nitekim tarih ilminin fazileti anlamında, tarihin önemli metotları takip ederek gerçekleştirilmesini ısrarla belirtir. İbn Haldûn'un düşüncesinde "Gaybı şahide kıyas etmek için tarih fazileti şarttır." Tarih, akıl, tabiat kanun ve kaidelerine göre incelenmek zorundadır.[65] Bu ilkeyi anlaşılır kılmak için tarih kitaplarında anlatılan bir takım bilgilerin tabiat kanun ve kaidelerine nasıl aykırı olduğunu örneklemek bakımından, Tebabia Devleti'nin sadece Arap Yarımadasında hüküm sürmüş olması gerektiğini anlatır. Çünkü üç tarafı da Hint Denizi, Fars Denizi ve Şüveyş kanalı olmak üzere denizle çevrili bir adadan, Yemen'den kara yoluyla çıksa, kara yolu çok dar olan bu bölgeden çok sayıda askerle geçmenin imkânsız olduğunu söyler. Halbuki yaşadıkları bölge için dönemin tarih kitaplarında daha geniş bir coğrafya işaret edilmektedir. Şam tarafında Amalikalar ve Kenaniler ve Mısır tarafında ise Kıbtilerin bulunduğunu bunlarla savaşmış ve buraları ele geçirmiş oldukları hiç rivayet edilmediğini, Yemen'den Batı Afrika'ya gitmenin ise, yol boyunca ekin ve malların yağma edilmesini gerektirecek kadar uzun bir yol olduğu için, yemek ve erzak ihtiyacı doğacağını, bunları taşımak için hayvan yetmeyeceğini, yakıp

[63] Böke, E. Gümüş, "İbn Haldûn ve Fıkıh İlmine Dair Görüşleri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, s.24, s. 93.
[64] İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 115.
[65] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 51, 57, 61, 62, 70, 81, 95, 96.

yıkılan yerden geri dönüşün mümkün olmayacağını anlatır. Tüm bu delilleri, doğa ve akıl ilkeleri nazarıyla ortaya koyar. Bu ve benzeri misallerle uydurma haberin tahlilini yapar.[66]

İbn Haldûn *Mukaddime* ile Arap edebiyatında, tarihi, hikâyecilikten kurtarmak üzere kullandığı bu metodolojiyi ayrıca sosyal ve siyasal olgusal alanın anlaşılmasında kullanmıştır. Böylece bu beşeri olgular arasında mutlak anlamda ortak bir kısım ilkeler ve kanunların tespit edilebileceğinden hareketle devlet ve medeniyetleri analiz eder. Üstelik tüm aşamalarına etki eden bu nitelikleri hem keşf hem de teşhisin imkânını ortaya koymaya çalışır. Tarih ilmini, sosyal ve siyasi hadiselerin aralarındaki illiyet veya korelasyonların kurulduğu bir kanuniyet hali olarak kabul ettiği görülür. Aksi takdirde sosyal olgularla inşa edilen gerçeklikler birtakım ilke, kaide veya kanunların etkisi ile meydana gelmiyor olsa idi, umran ilmini inşa etmek ve ilkelerini tespit etmek anlamsız olurdu. Bu bakımdan pozitif ve aklî ilimler kabûl edilen fizik, kimya, biyoloji gibi doğa kanunlarının, nedensellik ilkelerini içeren bu bilimler gibi incelenmeleri gerektiğini savunur. Ona göre; "Şeriati koyan, inşaî haberlerle amel etmeyi vacip kılmıştır, çünkü haberin doğruluğu hakkında zannın husûlü kâfidir. Zannın doğruluğu ise râvinin adaletine, işittiği ve naklettiğini zapt etmiş olmasına inanmakla olur. Olaylara dair haberlerin ise tabiî kaidelere uygun olması itibariyle doğruluğu şarttır."[67]

İbn Haldûn, Umran ilminin özelliklerini ortaya koyarken, tarihin zâhirî ve bâtınî yönleri olduğunu izah ederek farklı bir yaklaşım sergiler. Zâhirî yönüyle tarih, sadece olup bitenlerin nakledilmesinden ibaret iken, batinî yönüyle tarih, olayların sebep sonuç ilişkilerini, toplumların ve durumlarının nasıl değiştiğini, devletlerin kuruluş ve yıkılışını, sınırlarının nasıl genişlediğini, insanların yeryüzünü nasıl imar ettiklerini açıklar. Bu bakımdan tarih, umran ilmine bir hikmet ilmi olarak zemin teşkil eder.[68]

Genel olarak baktığımızda en belirgin tarihçi hataları;

- siyasî taragirlik
- ravilere fazla güvenmek
- haberleri ayıklamak için bir yöntemlerinin olmaması

[66] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 66, 67.
[67] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 113.
[68] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 51.

- yöneticilere yaranmak için tarih yapmak
- toplumun tabiatını, değişim kanunlarını bilmemek,

olarak belirginleştiğini görüyoruz.

Böylece İbn Haldûn, özelikle tarihçilerin naklettikleri uydurma rivayetleri, nedensellik ilkeleri temelinde eşyanın tabiatına ve dolayısı ile umranın kanunlarına göre muhakeme ederek kabûl ya da reddetmeyi temel kural olarak belirler. Hatta ona göre; "Bu, haberi nakledenin güvenilir olup olmadığını araştırmaktan çok daha önemlidir"[69] Açıkça bu temel ilkenin ölçü olduğunu söyler. Tüm bunların yanında Umran ilmi aslında tarih ilminin batınî yönünün açığa çıkarılmasına hizmet etmesi bakımından oldukça önemli olduğunu ve hikmetindeki "aslî unsur" olarak da batınî yönünü işaret etmesi dikkate değerdir.

Umran ilminin bu kısımdan itibaren konusunu kısaca ifade eden İbn Haldûn, cemiyetler halinde yaşayan insanların sosyal (içtimai) konularından, medeniyet konularına ve çeşitli dallarına değineceğini açıklar. Nitekim siyasi yani devlet ve hukuk düzenine dair kaide ve kanunlara kadar içeriğinin ilerlediğini görüyoruz. Yaşadığı dönemde siyasi ve hukukî sistemlerin içiçe olduğunu söylemiştik. Fakat elbette ki, doğa ilimleri, pozitif bilimlerde nedensellik ilkeleri ile belirlenen kanunlar, genel geçer ve değişmezken, sosyal ve politik sahada olgular ve kanunları değişkenlik arz edebilir. Hâlbuki bu olgular, daha dikkatle ve derin bir muhakeme ile incelendiklerinde, aralarında bir takım korelasyonlar olması nedeni ile ortak normlar tespit edilebilir niteliktedirler. Bu öncülden yola çıkan İbn Haldûn'un en belirgin özelliği; tarihî, sosyal, siyasal, ekonomik ve benzeri hadiselerin kanunlarının bu metot ile analiz edilebileceğini yansıtan yaklaşımıdır. Hatta bu metot ile olgusal saha analizinde öncü bir isimdir. Olgusal alana muhakemeyi hakim kılmak ve kanunlarını araştırmak üzere bir sistem inşa etmeye odaklı olması, pek çok İbn Haldûn araştırmacısının ortak kabûlüdür.

Tarihi haberleri değerlendirmek hususunda bir başka değerlendirme yöntemine dair sözleri şöyledir;

"Şu halde insan kendi usulüne ve esaslarına müracaat etsin, kendisini

[69] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 113.

> kontrol etsin, bulanmamış aklı ve bozulmamış fıtratıyla mümkün ile imkânsız olanın tabiatlarını birbirinden ayırt etsin. İmkân sahasına dâhil olan şeyleri kabul etsin, o sahanın haricinde kalan şeyleri de reddetsin. Yalnız, bizim burada "imkân" sözünden maksadımız "mutlak aklî imkân" değildir. Çünkü bu manadaki imkânın sahası çok geniştir. Onun için de olaylar için sınır konulamaz. Burada imkândan maksadımız, sadece bir şeye has maddeye göre olan imkândan ibarettir. Çünkü biz birşeyin aslına, cinsine, sınıfına, büyüklükteki miktarına ve kuvvetine dikkat ettiğimiz zaman, o şeyin ahvâline bu nispette hüküm yürütür, o sahanın hâricinde kalan şeylerin imkânsızlığına hükmederiz. De ki, Rabbim İlmimi artır (Taha, 20/114)"[70]

Görüldüğü gibi İbn Haldûn mutlakiyetçi bir yaklaşım sergilemediğini özellikle vurgulamaktadır.

Tüm bu nedenlerle İbn Haldûn'un din tesirinden uzak realist bir kamu hukukçusu olarak tanımlanamayacağını düşünüyoruz. İbn Haldûn'un metodu, bugünün terminolojisi ile ifade edecek olursak, derin analitik ve son derece ihtimamlı bir kategoristik sentez nitelikli epistemoloji içerir. Bu yaklaşımla sistemini ortaya koysa da mutlakçı pozitivist teorisyenler arasında görülmesi ya da üç farklı kategoriyi yani akıl, duyu ve vahiy argümanlarını birbirleri ile çelişki olarak algıladığına dair önyargılı bir okumaya tabi tutulması, yaptığımız biyografik incelemelerde karşımıza çıkmıştır. Doğu ve Batı perspektifiyle İbn Haldûn'u tetkik edenler, onun hukuk ve devlet hakkındaki fikirlerini veya tüm diğer telâkkilerini, onaltı ila ondokuzuncu asırların düşünürlerinin hukuki, politik, ekonomik, sosyolojik mülahazaları ile mukayese etmişlerdir. Tezimizin bibliyoğrafya kısmı bu bakımdan da incelenebilir. Bizim kanaatimizce tematik bir kıyas, geniş bir içerik farklılığı olsa da, teorik benzerliklerini ortaya koymak açısından yine de bu tür çalışmalar da oldukça elzemdir.

İbn Haldûn'un sosyal gerçekliği doğru biçimde kavramak için kendi kurduğu Umran ilmi ile açıkladığı konular şöyle maddelenebilir;

1- Geçmiş kavimlerin yaşamları ve değişimleri
2- İdare ve ülkeleri ele geçirme sebepleri
3- İnsan topluluklarının iklimlerle bağlı tabiatları

[70] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 391

4- Göçler, nüfus hareketleri

5- Devlet kurma, kuvvet kazanma, çökme süreçleri

6- Üretim, tüketim, ticaret, kar/zarar biçimleri

7- Eğitim, Bilim ve sanat

8- Tüm bunların zamana bağlı değişim ve dönüşüm nedenleri

İbn Haldûn neden böyle bir sıralama ile eserini ve Umran ilmini ortaya koyduğunu ise şu sözlerle ifade eder;

> Bedevi yaşayıştan ilk önce bahsetmem,(…) insanlar evvelâ göçebe hayatı yaşadıkları içindir. Devletler bahsini şehirler, kasaba ve köyler bölümünden önce anmamız da aynı sebepten, yani devletlerin şehir ve kasaba kurulmadan önce kurulmasından ileri gelmiştir. Geçinmeyi diğerlerinden önce anmamıza gelince, geçinme tabiî bir ihtiyaç olduğu içindir. İlim bir meziyet ve kemaldir veya ihtiyaç şevkiyle öğrenilen bilgidir. zarurî şey kemal olan şeyden önce gelir. Hüner ve sanatlar kazançlarla bir arada zikretmemiz, sanaatların bazı yönlerini ve sosyal önemi itibarıyla kazanç nev'inden olduğu içindir.[71]

Böylece diyebiliriz ki, gözlem ve inceleme ile edinilen verilerle açığa çıkarılan ilke ve kaidelerin tarih ilmine uygulanması tarih felsefesini meydana getirir. Fenomenlerden yani olgulardan çıkarılan kanun ve ilkelerin, sosyal, siyasal, hukuk alanına tatbik edilmesi ise İslam hukuk felsefesi, siyaset ve sosyoloji gibi disiplinleri destekler. Günümüz araştırmacıları içinde, toplumsal bir antropoloji, kültür bilimi olarak da okumalar yapanlara yine araştırmalarımız süresince rastladık ve bibliyoğrafyamızda yer verdik. Daha ileri araştırma ve çalışmalar için faydalı olacağını umuyoruz. Nitekim böylece, İbn Haldûn, çoklu disiplinlerden araştırmacıların İbn Haldûn üzerine pek çok farklı alanda inceleme yapabilmelerine imkân veren eserler ortaya koymuştur.

Avrupa tarihçilerinin ya da oryantalist bakış açısının okuma biçimleri ise daha ziyade Avrupa tarihinin perspektifi ile de bağlı olduğu için, mukaddimeyi, iktisadi ve toplumsal gelişmesi felce uğramış üçüncü dünya ülkelerinin, Avrupa'nın sömürgeci ülkelerinin egemenliğini olanaklı kılan nedenleri açıklayan bir eser gibi okunabilmiştir. Bunun en somut örneği olan Yves Lacoste'nin eserinde yer alan, İbn Haldûn'un eserindeki

---

[71] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 121.

gayenin az gelişmişliğin temel nedenlerini ortaya koymak[72] kadar yalın bir cevaba indirgenemeyeceğini düşünüyoruz. Bizim nazarımızda tek bir soru ya da olgu üzerine yazılmış bir kitap değil, İbn Haldûn'un analitik zihin yapısının, tarihi gereklerin bir âlimde oluşturacağı kaçınılmaz soru ve sorunlarını açıklamayı hedefleyen bir eserdir. Hem kendi doğasının, hem de yaşadığı toplumun ihtiyaçlarının bir gereği olarak açığa çıkmış kıymetli bir üründür.

2. İNSAN DOĞASI, BİREYİN BİYOLOJİK VE PSİKOLOJİK KANUNU

Tüm düşünce tarihi boyunca, düşünürlerin pekçoğu insan doğasını tanımlamayı felsefelerinin temeline yerleştirmişlerdir. Böylece insanın ilk yapı taşı olduğu toplum ve devletlerin, bu doğanın tabii ya da zorunlu bir neticesi olarak bir takım özellikler taşıyıp taşımadığını açıklamaya çalışmışlardır. Üstelik İslam Şeriatinin fıkıh ilmi de ilkeleri tespit ederken hareket noktasını insanın fıtratı olarak belirler. Bu nedenle İbn Haldûn, analizlerine aynı noktadan başlayarak ve bu sistemli düşünce yolunu takip ederek süregelen soruların cevabını vermeye çalışır. Dolayısıyla İbn Haldûn'un sisteminde ilk olarak insan doğası, sonra toplum doğası ve nihayetinde otoritenin veya devletinin doğasının analiz edildiğini görüyoruz.

İbn Haldûn'a göre, insan doğası itibari ile iyi ve kötü eğilimlerin ikisini de barındırır. Fakat aslında iyilik ve güzelliğe yani hayra meyli daha fazladır. "Kişiler yaratılışları, akıl ve mantıkî düşünme gücü itibarıyla kötülükten çok iyiliğe meyletmek meziyetine sahiptirler. İnsan, kendisinde bulunan hayvanî kuvvetlerin sevkiyle kötülüğe meyledebilir, insanın insan olmak bakımından hayra meyletmesi, onun özelliklerinin hayra daha yakın olduğunu gösterir"[73] demektedir. Öyle ki; insanın devlet kurarak siyaset yapmasını dahi aslında bu iyi yanı sebebiyle gerçekleştirdiğini ifade eder. Nitekim insan fıtratının bunu gerektirdiğini izah etmiş olur. Bundan dolayı, güzel ahlakı, "devlet kurma siyasetinin bir dalı"[74] olarak savunur. Hatta güzel ahlak dikkate alınmadan yapılan devlet idaresini, bir çeşit organ kaybı olarak ifade eder. Bunun yanında kendinden önceki

---

[72] Lacoste, Yves, Çev: Sert, Mehmet, *İbni Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*, Ayrıntı Yayınları, 2012, İstanbul.
[73] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 316.
[74] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 316.

filozoflar gibi insanın sosyal ve siyasal bir varlık olduğunu da kabul eder.[75]

Öte yandan badiyede ancak asabiyet sahibi kabilelerin yaşayabileceklerine dair fikirlerini anlattığı pasajda, "Biz ona iki yolu göstermedik mi? Beled, 90/10 ve " Sonra da ona (insan nefsine) hem kötülüğü, hem de ondan sakınmayı ilham edene yemin olsun ki..."Şems 91/8 ayetlerine dayanarak "insan tabiatında şehvet ve kötülüğe meyil arzusunun daha kuvvetli" [76]olduğunu ifade eder. Fakat bu kısımda, İbn Haldûn'un din ile iyilik yoluna girmeyen insan doğası bağlamında, bu insanın daha ziyade kötülüğe meylinin yüksek olacağını vurgulamaktadır. İşte bu ayrım İbn Haldûn okuyucuları tarafından farkedilmelidir; aksi takdirde insan fıtratını kötü kabul ettiği zannı doğacaktır. Üstelik hemen arkasından çöldeki kabilelerin asabiyesi güçlü olanların bu özellikleri taşımasına atıfta bulunması, her tür asabiyeyi mutlak anlamda olumlu bir güç birliği olarak değil, içkin bir doğal yasa olarak analiz ettiğini de kanıtlar niteliktedir.

Bütün bunların yanında şehirleşme bağlamında ise İbn Haldûn'a göre "insan tabiat ve mizacının değil, imkan ve alışkanlıklarının oğlu"[77]dur. Bunu özellikle insanın bedevi iken tabiatında taşıdığı özellikleri şehir yaşamına geçtikten sonra kaybetmesi ile bağlantılı olarak ifade eder. İnsanların birbirlerinin hak ve hukukuna tecavüz etmekten vazgeçmelerini bu özelliklerini dizginlemelerini, başlarındaki hükümet gücü ve idarecilerin mani olmaları ile bağlar.[78] Dolayısıyla, ona göre; insan doğasında çeşitli şartlar ve koşulların neticesinde, iyi ve kötü eğilimlerine geçişler yaşanır.

İbn Haldûn'u tam ve doğru anlayabilmek için hangi sözü neye mutabakat ile ifade ettiğine dikkat etmemiz gerekmektedir. Nitekim İbn Haldûn, güçlü çıkarımsamalar yapan bir zekanın bilinmeyeni dahi tahmin edebileceği bir yöntem olarak "şeyler arasındaki mutabakatları yakalamak"[79] kıstasıyla ifade ettiği, kişinin kıyas ve düşünce gücünü kuvvetlendirildiğini söylediği "zâyirce usulü"[80] yöntemi dikkate alması ilginçtir. Çünkü Aristo'nun "nim hesabı"na ve buna benzeyen "ebced hesabına" itibar etmez. Fakat

[75] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 120.
[76] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 285
[77] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 282
[78] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 286
[79] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 268
[80] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 265- 270

"Zâyirecetü'l Alem" denilen mutasavvıf Ebu Abbas Seydî Ahmed Sebtî'ye nispet edilen kurallar bütününü kısmen dikkate alır.[81] Elbette aslında bu tür ilimler gezegenlerin durumları ile bağlantılı olarak tahminlerde bulunan astroloji metodlarını içermektedir. Bizim burada vurgulamak istediğimiz, İbn Haldûn'nun mutabakatlı düşünme ile düşünce gücünün artmasına dair yaklaşımıdır. Ama belki de İbn Haldûn okumalarında yaşanan zorlukların en temel nedenlerinden biri de budur; yazım dilinde İbn Haldûn'un kendi zihnindeki bağlardan emin çıkarımlarını, okuyucunun aynı bağları en azından farkedebilecek yetiyi kazanmadan anlayabilmesi imkansızlaşıyor.

Günümüz siyaset felsefesi disiplini de etik ve siyaseti birbirini tamamlar nitelikte görmekte ve böylece incelemektedir. Organik devlet teorisi geleneğini takip nitelikli ifadelerini burada açıkça görüyoruz. Nitekim tüm eserinde hâkim olan tavrı; siyasetle bağlı bütün yönetim biçimlerinin her ne kadar mücadele içerdiğini kabul etse de, ahlakî olanını övmek ve hedefin bu olması gerektiğini ortaya koymak şeklindedir. İnsanın doğasında taşıdığı kötü eğilimler, 'oluşan bir varlık' olması bakımından, insanın ahlak ve değer edinmesi ile hayra kullanılır hale getirilebilir.

2.1. Kötü Eğilimler; Bencillik, Çıkarcılık

Yukarıda değindiğimiz gibi İbn Haldûn'a göre insan doğasında "hayvani" olan fıtri bir eğilim de vardır.[82] Bu yanı ile insan sürekli olarak başkalarının malına, canına göz dikmek, zarar vermek, haksızlık etmek eğilimini gösterebilir. Düşmanlık ve zulüm de insanın hayvanı olan tabiatının neticesidir. "İyiyi kötüden ayırt etme çağına gelmeden evvel, insan herhangi bir ilme sahip bulunmamakta, bu sebeple hayvanlardan sayılmakta, yaratılış itibariyle menşei olan nutfe, kan pıhtısı ve et parçası hükmünde bulunmaktadır"[83]

Dolayısıyla İbn Haldûn'un insan doğasındaki bu özelliği yücelttiğini düşünen Rosenthal gibi araştırmacılar yanılmaktadır.[84] İbn Haldûn bu ve benzeri tahliller ile sadece insan doğasının gerçekliğinden bazı nitelikleri tespit etmektedir. Varoluşçu bir yaklaşımla

[81] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 265
[82] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 994
[83] a.y.
[84] Rosenthal, Erwin I.J., Çev: Ai Çaksu, *Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi,* İbn Haldun Güç Devleti Teorisi, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 143

insanın fıtri ve kesbi özelliklerini nasıl taşıdıklarını analiz eder. Yine İbn Haldûn'a göre insan, yaratılıştan rekabet eden, faziletler yerine şöhretten faydalanmaya çalışan, nefsi methedilmeye arzu duyan bir varlıktır. Ona göre; insanın bu hayvanî olan doğasındaki ''kibir'', "bencillik", "kudret iradesi", başkalarına hâkim olma eğilimlerini kapsar. İşte bu nedenle de insanların toplum kurmaları ve işbirliği gerçekleştirmeleri, *umranı* oluşturmalarını zorunlu kılan nitelikleridir.[85] Aslında İbn Haldûn negatif bir bağlantı ile medeniyete doğru evrilmeyi, insanın bu kötücül yanına bağlamış olur. Ayrıca hadarilikte bir başka bencillik biçimi olarak, devlet otoritesi tarafından güvenliği sağlanan insanların sanat ve edebiyatta, mimarlıkta ilerlemesiyle birlikte bireysel rahatlıklarına düşkün hale gelmelerinden doğan bencilliktir. Şöyle demektedir;

> (...)fikirle fiileri tertipli ve intizamlı hale getirme hususiyetini sadece insanlara bahşeden Allah, onlardaki dostluk-düşmanlık, harp-sulh gibi fiilere bir nizam vermiş, bu fiileri siyasi tercihlere ve hikemi kanunlara göre vücuda getirmeyi kendilerine kolaylaştırmıştır.[86]

Bu durumda insanların dış tehlikelere, hayvanlara karşı korunmaları ancak umran kurmak ile güven altına alınmış olur; fakat bu sefer, onların birbirlerine karşı korunmaları ihtiyacı doğar. Otorite ve mülkün zorunluluğu böylece açığa çıkar. İbn Haldûn'a göre insanoğlunun birbirlerinin haklarını ihlal etmeleri ve zarar vermelerini engelleyecek bir otorite ve devletin (mülkün) mahiyetinin insan doğasındaki bu tür niteliklerden kaynaklanmaktadır. [87] Bu yaklaşım düşünce tarihi süresince çeşitli filozofların görüş birliği ettikleri bir varsayımdır.

2.2. İyi Eğilimler; Diğerkâmlık, Yardımseverlik

İbn Haldûn, kendinden önceki pekçok ortaçağ İslam filozofları[88] gibi, insan nefsi üzerine yaptığı açıklamalarında, vicdan ve nefsde üç âlem telakkisinde bulunur.

1- His âlemi

[85] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 127
[86] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 984
[87] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 767
[88] Daha fazla bilgi için bknz; İbn Sina, Çev; Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, İslam Felsefesi Klasikleri, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005; Gazâlî, Çev: Şadi Eren, *Mişkatu'l Envar*, Nesil Yayınları, Mayıs, 2010; Gazâlî, Çev: Ömer Dönmez, *Mizânü'l Amel*, Hisar Yayınevi; Kuşpınar, Bilal, *İbni Sina'da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Düşünce Eserleri Dizisi, İstanbul, 1995

2- Nefsi natıka

3- Melekler âlemi.[89]

Ona göre; "İnsanların cismanî ve maddî varlıkları hayvanlarla aynı cinsten olduğu gibi, manevî ve ruhanî mahiyetleri de zatları da meleklerin zatlarıyla aynı cinstendir."[90] Dolayısıyla "insan zatı itibariyle cahil bir varlık olsa da, kazandığı bilgi itibariyle âlim bir varlık da olur."[91] O, burada, Allah'ın insana verdiği fikir sayesinde onu farklı kıldığını izah eder ve insanın kemale ermesinin ilim ile olacağını belirtir. Üç tür akıl belirler.

1- Temyizî akıl[92]

2- Tecrübî akıl[93]

3- Nazarî akıl.[94]

Temyizî akıl, insanın fiillerini gerçekleştirmek için işlettiği aklı iken, tecrübî akıl madde âlemindeki varlıkların tasavvurunu gerçekleştirirken, insandaki hayvaniyet kemale ulaştıktan sonraki aklıdır. Nazarî akıl ise bu iki mertebeden sonra gelen akıl türüdür. Fakat bunun mahiyetini bilginlerin açıkladığı ve yorumladıklarını belirterek, kendisinin daha fazla izaha gerek duymadığını vurgular. İbn Haldûn insan akının bu safhalarına "insanın varoluş safhaları" demektedir.[95] Bu üçlü ayrım ile İbn Haldûn, akıllar teorisinin Aristo'dan beri gelen teorik ve pratik akıl şeklinde adlandırılan ikili akıl yaklaşımını aşan, özgün bir yorum getirmiştir.

Bencillik özelliğini açıklarken de değindiğimiz gibi, insanın sosyal bir varlık olması bakımından yardımlaşma ve dayanışma, işbirliği ile toplumlar gerçekleştirmeleri de, diğerkâmlığı gerektirir. İbn Haldûn'a göre, toplumlar, kendi inanç önderlerini, liderlerini ve otoriteleri korumak; onlara karşı fedakârlıklar göstermek; asabiyenin güçlü kalmasını da sağlayacak bir nitelikte olduğu için bu gibi özellikler sözkonusu olduğunda diğerkâmlık bariz biçimde açığa çıkar.

---

[89] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 988.
[90] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 989.
[91] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 993.
[92] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 986
[93] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 985
[94] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 987
[95] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 995.

> İntisapla meydana gelen içli dışlı olmada esas olan husus ise, bir arada yaşama, diğerini savunma, uzun süren temas, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği ülfet, hayatla ilgili sair hallerden ibarettir. Söz konusu durumla kaynaşma hâsıl olunca, yardımlaşma hâli onu takriben ortaya çıkar. (…) Bu durumun mislini dostluk ve ittifak konusunda nazar-ı itibara alınız.[96]

Bu tarif, ilerleyen bölümlerde tekrar değinilecek, en önemli kavramlarından olan 'asabiye'nin tanımıdır. Konunun detaylarında asabiye'nin yakınlık bağı, soy ya da sebep ile oluşabilecek bir unsur olduğunu daha net açıklayacağız.

İbn Haldûn, bu bağlamda "Kabile ile o kabileye yakın olanların sahip çıkma hali" sebeplerini iki şekilde belirtir.

1- Öncelikle, dâhil olduğu sülale sayesinde şeref kazanmış olmak. Fakat bunlar da kendi içinde iki türdür. İntisap edenin hükümdar olmadan önce intisap etmişse, bu itibarla öz kardeş hükmünde denklik elde ederler. Sonradan intisap edenlerse yabancılar derecesinde muamele görür ve bunlarla geliştirilen yakınlık ve yardımlaşma ilişkileri zayıf olur. [97]

2- Bir diğeri ise, devlet kurmadan önce sülaleye katılmış ve yakınlığın niteliği belirsiz hale gelmiş olmaktır.[98] Uzun süre geçtiği için artık bunların bir nesilden geldikleri zannedilir, asabiye bağları böylece güçlenir. Dolayısıyla intisap zamanı aradaki bağın gücünü belirleyen unsur olarak açığa çıkar.

İbn Haldûn'a göre bu iki nedenle kurulmuş 'yakınlık bağı' diğerkâmlık gelişmesi için ortaya çıkan nedenlerdendir. Bu bakımdan, evvela devletin hizmetinde bulunanlar dost ve yardımcılar olarak anılsa da, aslında gerçek mahiyette dost olanların, bu sonradan intisap eden ve diğerkâmlık geliştirenler olduğunu açıklamaktadır.[99]

İnsanların kalbinde ülfet ve muhabbet, dolayısıyla diğerkâmlık oluşturan bir diğer unsur ise, İbn Haldûn'a göre dindir. Asabiye sahibi biri devletin başına geçince din istikrar kazanır; Müslümanların kalplerinde sükûnet kazandırmasıyla da ülfet ve muhabbet meydana çıkar.[100] Çünkü insan ve medeniyetler kemale erdikleri oranda diğerkâmlık

---

[96] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 394.
[97] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 395
[98] a.y.
[99] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 394-396.
[100] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 425.

geliştirecekleri olağan bir netice olduğu kadar, dinî ve insanî hatta evrimsel bir beklentidir. Nitekim tezimizin ikinci bölümünde Herbert Spencer'ın diğerkamlık konusunda benzer düşünceleri olduğunu göreceğiz.

et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan eserindeki hatıralarından el-Berkûkiyye Medresesi'nin açılış konuşmasında İbn Haldûn'un insan doğasına dair sözleri de önemlidir. Hernekadar Allah'ın kudretini açıklamak gayesi ile edilmiş sözler olsa da, insan doğasındaki iyilik ve kötülüğü, hidayeti ve sapıklığı ortaya çıkaranın Allah olduğunu vurgulaması; emanet hükmünde vaad ve uyarılarını insanoğlunu sınamak için yaptığını belirtmesi bakımından dikkate değerdir. Şöyle demektedir;

> Allah'a hamdolsun. Kullarına yaratması ve icadı nimetiyle ihsanda bulunan. Kulluk aşamalarında kaderi ve muradı arasında onları çeviren. Varlık görüntülerinde tevhidinin esrarını ve kullarının olaylarında lütfunun eserlerini onlara öğreten. Dosdoğru vaadi ve uyarılarıyla onları sınamak için teklif emanetini sunan. Herkese uğrunda yaratılmış oldukları hidayeti ve sapıklığı, eğriliği ve doğruluğu müyesser kılan. Esenlik ve kötülük yollarını da gösterdikten sonra insanı yeryüzünde halife kılan. İşitme ve görme duyularıyla bilmediklerini, içindekini açıklamayı öğreten. Onlardan, Allah uğrunda gerek anlamıyla cihad eden, adaleti bulmak ve uygulamakta sayısız zikir ve evradla mukaddes evlerini yükseltmekte rızası peşinde koşan peygamberler ve hükümdarlar ortaya çıkaran.[101]

Tüm bunların yanında, İbn Haldûn, coğrafi bölgeler ve iklimlere göre insan tabiatları arasında farklılıklar keşfedilebileceğini iddia eder. Onun, bu bağlantıya işaret etmesi, tamamen soyut ilkelerle yapılacak analizlerin, tek başına bir anlam içermediklerine dair savunusuna, deliller ortaya koyması olarak yorumlanabilir.

Fakat İbn Haldûn'un sadece empirik bir yaklaşım ile değil, ahlak ve şeriatin "olması gerekenler"i temellendiren normatif hükümlerini de dikkate alan idealist tavrı da farklı toplumsal koşullarındaki tavırlarında görülmektedir. İbn Haldûn'un özellikle kadılık vazifesini yerine getirirken, zamanın gayriahlaki gördüğü bir takım teamüllerine itirazı bu bakımdan dikkat çekicidir.

101 İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan, s.180.*

2.3. Çevrenin İnsan ve Toplum Doğasına Etkisi; Coğrafya ve İklimler İle Bağlı Kanunlar

İbn Haldûn, yukarıda belirttiğimiz etkilere bir başka unsur olarak insan doğasını etkileyen, değiştiren ve dönüştüren hatta kısmen zorunlu karakteristik neticeler doğuran coğrafya ve iklim koşullarını dahil eder. Aynı yaklaşım yine Spencer'da insan ve toplum doğası açıklamalarında benzer niteliklerle yer almaktadır. Yeri geldiğinde bu konuya tekrar değinilecektir.

İbn Haldûn'a göre, "yeryüzünün umran bulunan bölgelerinde, yeryüzünde yetişen bazı ağaçlar, nehirler, iklimler birbirleri ile etkileşim halindedir."[102] Dolayısıyla coğrafya ve iklimlerin değişime açık fizik kuralları yanında, mevcut ve somut gerçeklikler üzerinden yaptığı gözlemlerini de net olarak ortaya koyar. Örneğin, "Havası ılıman olan bölgelerde, hava insanların renklerine ve farklı hallerine, ahlaklarına tesir eder."[103] Görüldüğü gibi İbn Haldûn, coğrafya ve iklimlerin insanlar üzerindeki neticelerini, 'etki eder' vurgusuyla savunmaktadır, nitekim mutlak bir yaklaşım sergilemediğini anlıyoruz. Özellikle ılıman iklim insanlarının niteliklerini över; buraların halklarının üstün özelliklerle yaratıldıklarını savunur. İtidal üzere ahlakın, en çok bu bölgede görüldüğünü ifade eder. Çünkü "umranda bolluk ve kıtlık olması, insanların fizikî özelliklerine, vücut ve ahlaklarına etki eder."[104] Burada yaşayan insanların vücutları, huyları, orta halli yani itidal üzeredirler. Hatta ona göre; "bu iklimlerin halkının öyle üstün özelliklerle yaratılmasının sebebi Allah tarafından kendilerine gönderilen peygamberlerin dine çağrısını kabul etmeleri içindir."[105] Dolayısıyla geçim temini, yerleşik hayata ulaşmak, sanat ve ilim üretmek, başkanlık ve mülk gibi hususlarda, kendi nitelikleri sayesinde refaha ulaşabilmeleri onlar için daha mümkündür. Bu nedenle riyaset, nübüvvet, mülk, devletler, şeriatlar (kanunlar, hukuk), kurmaları; buralarda şehirler ve mekânlar, binalar inşa edip ilim ve sanatlarda eserler mevcuda getirmeleri mümkün olmuştur. Öte yandan, İbn Haldûn, umranda bolluk kıtlık nedenlerini anlatırken, ılıman iklimlerin hepsinin verimli olmadığını, iliman ilklimlerin

---

[102] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 130-138.
[103] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 195-200.
[104] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 201, 203, 204-209.
[105] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 196

bütün halklarının refah ve bolluk içinde yaşamadığını da belirtir.[106]

"Yeryüzünün kuzeyindeki dörtte biri, güneyindeki dörtte birine nispetle daha mamurdur."[107] Rahat yaşayarak çok yiyenlerin yaşadığı iklimlerin, hayvanlarının da insanlarının da bedenlerinde yaramaz fazlalıklar, kötü artıklar hâsıl olacağını, zihinleri ve fikirlerinin de zayıf insanlar haline geleceklerini savunur. İklim ve itidal dairesinden uzaklaşan coğrafyalarda yaşayan insanların, tabiatlarının bilgisiz ve vahşet içinde olmak gibi niteliklere dönüştüğünü, hatta hallerinin insanlarınkinden uzak, hayvanlarınkine yakın olduğunu belirtir. Sebze ve hububatı bol olan Berberileri örnek olarak verir. Az tüketmenin ve açlığın aslında beden için faydalı olduğu kanaatindedir. Ona göre; açlık insan için zararlı değil, bilakis faydalıdır; bu minvalde ilaçların başında açlık gelir der. Çok yemek yemenin bedendeki tesirleri o kadar çoktur ki, ona göre; din ve ibadetler konusunda dahi açığa çıkmaktadır. İbn Haldûn, lüks içinde yaşamayıp da kendilerini zevk ve lezzetlerden uzak tutanların, lüks, refah ve zevk içinde yaşayanlardan daha dindar olduklarını savunur.[108] Böylece her hastalığın temelinde oburluk olduğunu düşünmektedir. Açlıktan ölenleri, açlık değil, daha önce alışkın oldukları tokluğun öldürdüğünü düşünür.[109]

Ayrıca, İbn Haldûn, dönemin düşünürleri tarafından yapılan yanlış genellemeler hakkında da örneklemelerde bulunur.

> Şu halde güneyin veya kuzeyin belli bir cehetinde ve bölgesinde ikamet eden halk hakkında: "Bunlar tanınmış falan kişinin sülalesi olduklarından atalarında mevcut olan hususiyet, renk ve sima kendilerine intikal etmiştir." diye bir genelleme yapmak, varlıkların tabiatından ve coğrafi ilkelerinden gafil olmanın yol açtığı hatadan başka bir şey değildir. Hiç şüphe yok ki, bahis konusu hususların ve vasıfların hepsi nesilden nesile geçerken değişir, (olan bir şey gider, yerine başka bir şey gelir: tebeddül). Bu gibi şeylerin sürekli ve aralıksız devam etmesi zaruri de değildir. Kulları hakkında Allah'ın sünneti (adeti ve kanunu) budur ve "Sen Allah'ın sünnetinde (tabii ve ictimai olan ezeli nizamında) bir değişiklik bulamazsın.[110]

[106] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 204
[107] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 139-194.
[108] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 206.
[109] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 207; 2. Cilt, s. 857.
[110] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 200; *Kur'anı Kerim*, Ahzab, 33/62.

Bu sözlerinden de anlıyoruz ki; İbn Haldûn dönemin kabulleri ve mevcut inanışlarında yer alan, soy bağı nedeniyle renk ve sima bakımından insanların benzeştiğine dair yaygın kanaati reddediyor. İnsanın tabiatına etki eten çevre ve iklim koşullarının evrime tabi olduğunu düşünmektedir ve nitekim insanın da aynı ilkenin ya da kanunun etkisiyle değişip dönüştüğünden şüphe etmemektedir.

Günümüzde ise antropoloji disiplinin, iklim ve coğrafyanın mutlak bir biçimde, belli coğrafya ve iklimlerde hep aynı insan ırklarını ya da yaşam biçimlerini ortaya çıkarmadığı tespitinde bulunmaktadır. Fakat bu tezimizin genel çerçevesini aşan bir araştırma konusudur; dolayısıyla iklim ve coğrafyanın, insan doğası üzerindeki etkisi kabul edilmekle birlikte, ölçümlenme sorunu geçerliliğini korumaktadır.

Çağımız Arap düşünürlerinden Cabiri gibi kimi İbn Haldûn araştırmacıları, İbn Haldûn'un amacının kanunlar bulmak olmadığını iddia ederler. Fakat Cabiri de İbn Haldûn'un kanun nitelikli bir görüşünü aktarırken "tabii şeyler" gibi tam karşılığını veremediği muğlak ifadelerle, kendi tezini desteklemek zorunda kaldığını görüyoruz.[111] Tezimiz süresince örneklemelere devam ederek, İbn Haldûn'da ilke, kaide ve kanunların ortaya konulduğunu göstermekteyiz. İlk olarak bu örnek üzerinden bir inceleme yapacak olursak; İbn Haldûn gibi, felsefe ilminin ve Gazâlî'ye kadar yapılan fikrî tartışmaların, tüm ilmî sürecini iyi bilen bir âlimin, daha felsefenin ilk eğitim konularından olan 'bir önermenin, hüküm ve kanun' anlamına geleceğini bilmemesinin imkânsız olduğunu ifade etmeliyiz. Üstelik İbn Haldûn tasnif yöntemi olarak kategorik bir metod kullandığı için, kimi zaman değişken olabilecek tarihle bağlı kaideleri ortaya koyarken, kimi zaman da şerî kanunlar da dâhil olmak üzere mutlak kanunlara atıfta bulunmaktadır.

İbn Haldûn'un varsayımlarına genel olarak baktığımızda ilk olarak, Mağrip tarihini açıklamak için somut, toplumsal, ekonomik ve siyasal olguların evrimini çözümlediği eserinde, bu yolu tutmadıkları için öncelikle tarihçileri eleştirir. Özellikle tarih alanındaki eleştirilerini gerçekleştirirken açıkladığı bir husus olarak, insan doğasının ve insanın kurduğu toplumsal yaşamında bir takım kanunlar olduğunu belirtir. *Mukaddime* eserindeki çeşitli bölümler içinde farklı vesilelerle insan doğasının bu niteliklerine değinir. Fakat daha

---

[111] Cabiri, *İbn Haldûn 'un Düşüncesi, Asabiyet ve Devlet*, s. 98, 99.

ziyade psikolojik ve ahlaki niteliklerden bahseder. Örneğin; insan doğasında şu özellikleri belirler;

- otoriteye kör bir güven,
- zevke düşkünlük ve özellikle de yasak zevklere,
- işledikleri suç ve cezalardan kaçınmak için zaaf aramak,
- olayların hedef ve amaçlarını kavramada yetersizlik,
- olay ve şartlar arasındaki ilişkileri yanlış görüp, yanlış aktarmaları,
- gerçek anlamlarına erişememeleri,
- servet ve mal biriktirmeye dair istekleri,
- şan ve şöhrete düşkünlük gibi pek çok fikri, ahlaki yetersizlik ve kusurları çeşitli durumlar için tespit ederek, siyasi alana etkilerini anlatır.

Fakat bu anlattıklarımızdan hareketle, İbn Haldûn'un Hobbes ile hemfikir bir biçimde insanoğlunu özü itibari ile kötü bir varlık olarak kabûl ettiğini savunan müdakkiklere[112] katılmıyoruz. Çünkü İbn Haldûn "Her çocuk fıtrat üzerine doğar. Sonra anne ve babaları onları ya Yahudi ya Hristiyan ya da Mecusi yaparlar" hadisini de vurguladığı eserinde, çocuk iyi ve kötü şeylerden hangisiyle daha önce karşılaşır ise onu kabûl eder ve diğerinden uzaklaşır, uzaklaştığı bu işi kabûl etmek nefse ağır gelir demektedir.[113] "Hayırlı bir kimsenin nefsi, hayırlı işlerle karşılaşır nefsinde buna meleke hâsıl olur ise, o kimse kötülükten uzaklaşır, kötü yollara sapmak ona zor gelir. Daha önce nefsine kötü şeyler yerleşmiş kimsenin de durumu böyledir, kötülüğe alıştıktan sonra hayırlı işe yanaşmak zorlaşır."[114]

Yine İbn Haldûn'a göre şehirliler de lüks, refah, bolluk içinde yaşamaya alıştıkları için şehirlilerin beşeri heveslere düşkünlükleri artar; bu ve benzeri davranışlarla nefislerini kirletirler. Böylece iyilik ve hayırdan, manevi güzelliklerden uzaklaşırlar. Utangaçlık kalkar, sövmek, fuhuş gibi şeyleri açıktan söylemek ve işlemeye sevk eder. Bedevilerde

---

[112] Bakınız; Orvin, A. (2018). Dawla and Leviathan: Ibn Khaldun and Hobbes in defense of state authority. İbn Haldun Çalışmaları Dergisi, 3(1), 47-64.
[113] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 278
[114] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., ss. 210-226.

ise kötü huy edinmenin şehirlilere nazaran daha az olduğunu belirtir. [115]

Şehirlilerde gelişen kötülükle bağlı olarak, İbn Haldûn insan tabiatı hakkında metafizik ya da ontolojik bir tasnif yapmadığına, çağın ve tarihin realitesinden keşiflerini ortaya koyduğuna dikkat edilmelidir. Çünkü sözün başında peygamberin hadisi ile aslında ontolojik anlamda iyi bir varlığın, beşeri âlemdeki değişim ve dönüşümlerini, tarihi sürecin yansımalarının bir neticesi olarak belirlemektedir. Dolayısı ile bedeviler gibi göçebe topluluklar için ilk fıtratlarına daha yakın topluluklar olduklarını, günümüzde İbn Haldûn'un söyleyemeyeceği toplumlar elbetteki mevcuttur. Yine bunun yanında kentli ve medeni toplulukların hayır işlemeye sevk hallerinin daha fazla olduğu toplumlar da çağımızın gerçekliklerindendir.

İbn Haldûn ayrıca insanlar içinde yüksek şahsiyetlerden de bahseder. Ona göre; bunların nefis ve ruhları Allah-u Tealâ'nın yaratmış olduğu tabii hallerinde kalanlardır, bu söylemi ile aslında insanın tabii halinin iyi olduğuna inandığına işaret etmektedir. Ona göre; bu şahsiyetlerin nefislerinin sınırlarına yani nefsi nâtıkalarına karanlık perdeler örtülmemiş olduğu için, ruhları yüksek âlemlere ulaşan ve melekler gibi beden, maddi kuvvet ve vasıtaları yardımından başka, muhtaç oldukları ilim ve ruhanî bilgilerin nurlarıyla aydınlanmış insanlardır. İbn Haldûn, üç sınıf beşeri nefis tanımı ile anlattığı bu kısmı detaylı olarak izah ettikten sonra, şahıslarında hayrı toplamış velilik derecesinde insanların varlıklarından bahseder. Ona göre; "Kimileri yaratılıştan, kimileri ise nefislerini terbiye ederek gaybı bilgiler edinir, vahiy ve rüya gibi."[116]

İbn Haldûn'a göre İslam şeriatının norm ve kanunlarını, insan doğasının ve toplumun mahiyetini, gözönüne almayan ilkeler, kurallar, kanunlar koyması, İbn Haldûn'un deyimiyle "umranın menfaatlerine aykırı" olmaları imkânsızdır. Ona göre; şeriatla ilgili bir yasanın, herhangi bir varlığın ihtiyaçlarına aykırı olması mümkün değildir. İbn Haldûn, peygamberin vaz ettiği İslam şeriatinin, yani nebevî kanun koyucunun inşa ettiği hukukun en iyisi olduğunu, beşerî kanun koyucuların hukukundan üstün olduğunu her fırsatta dile getirir. Ona göre;

[115] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 278
[116] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 273.

> İslam istikrar bulup halkın bünyesine iyice yerleşti. Uzak memleketlerdeki milletler bu dini (ilk) sahiplerinin elinden aldı ve öğrendi. Günlerin ve zamanın geçmesi ile dini ahval değişti. Vakaların çoğalması ve üstüste gelmesi sebebiyle naslardan çıkarılan şer'i hükümler fazlalaştı. İşte bunlar, hüküm çıkarırken, insanı hatadan koruyan kanun ve kaidelere ihtiyaç duyulmasına sebep oldu. Artık ilim, talime ihtiyaç gösteren bir meleke (ve ihtisas kolu) haline geldi. Böylece eğitim, sanat ve zenaatlardan biri şekline girdi.[117]

Umran ilmi ile neden bir takım kanunları açığa çıkarma gayretinde olduğunu da yeri geldikçe böylece tekrar tekrar vurgulamaktadır.

İbn Haldûn araştırmacılarının bu hususta en çok sorguladıkları şunlardır: Şeriat acaba insan doğası ve toplumun mahiyetinin zorunlu olarak gerektirdiği şeyler olarak *asabiye* ve *mülkü* onaylamakta mıdır? *Umrân* biliminin insanî- toplumsal hayatın mümkün olması için *asabiye* ve *mülkün* zorunlu oldukları yönündeki sonuçlarını kabûl ederek bu ikisine karşı olumlu bir tavır mı takınmaktadır yoksa onları red mi etmektedir? Iç içe geçmiş kavramlar ve kuramlar bütünü olan sistematik düşüncesi, eserini oluştururken bir çelişki arz ediyor mu? Dinî ve aklî yaşam biçimleri ile yönetim şekilleri arasındaki benzerlik ve farkları ortaya koyarken, hangisini olumluyor ya da önceliyor?

Öncelikle İbn Haldûn'un düşüncesinde, "devletin hukuk türü, devletin gelişimindeki belirli bir zamandaki siyasî ve tarihî durumuna ve devlet başkanının kanunu uygulama kudretine bağlıdır. İbn Haldûn, hukuk ve siyaset arasındaki bu bağlantıyı göstermek istedi"[118] diyen Rosenthal'in bu görüşünü paylaşıyoruz. Diğer sorularımızı da yeri geldikçe cevaplamaya devam edeceğiz.

2.4. Evrim Kuramı / Kanunu

Biyolojik anlamda evrim kavramının birçok kişi tarafından zannedildiğinin aksine, evrim teoristyenleri tarafından 'zaman geçtikçe bir değişim geçirmek' anlamında kullanılmaz. "Çünkü zamanla aslında pekçok şey değişir. Ağaçların yapraklarının dökülmesi, dağların yükselmesi ya da erozyona uğraması gibi… Biyolojik evrim

---

[117] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1.Cilt, s. 53.
[118] Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s. 150

teorisindeki merkezi fikir, yeryüzündeki tüm hayatın tek bir atasının olduğuna dairdir…”[119] Fakat Müslüman düşünürlerde “evrim” üzerine bir takım argümanlar üretenler, iki tip evrimi Herbert Spencer ya da Darwin’den önce tasnif etmişlerdir. Cahız, İbni Miskeveyh, İbni Tufeyl, İhvan-us Safa ekolü ve benzeri bunlar arasındadır. Teorilerin konularına göre yeralan iki tip evrim anlayışını temellendirmişlerdir: Birincisi “varoluşsal ya da biyolojik bir evrim” ikincisi ise türlerin aktüel evrimi ya da sosyal evrim” olarak adlandırılabilir.[120] Sosyolojik evrimin psikolojik ve ahlaki alt birimleri olduğu da ifade edilebilir.

İbn Haldûn kendinden önceki İslam düşünürlerinin üç tip evrim teorisini benimsemektedir. Bayraktar’a göre büyük oranda İbni Miskevey’in fikirleriyle benzeşir. O, her ikisinin de peygamberliğin ispatı konusuna genel bir evrim teorisi ile başlamasını delil olarak gösterir.[121] Anlaşılan şudur ki, İbn Haldûn kendi zamanına kadar gelen yaratılış teorilerinin bir sentezini ortaya koymaktadır. Biyolojik evrim ile ilgili varlık basamaklarındaki hiyerarşiyi anlattığı kısımlarda organik bağıntıları şu şekilde ortaya koyar;

> Bil ki, Allah bize ve sana doğru yolu göstersin. Biz âlemi, düzen ve mükemmelliğiyle ve sebeplerin sonuçlarla, varlıkların birbiriyle bağlantılı olduğuna, varlıkların birinin diğerine dönüşümüne şahit oluyoruz. Varlıklara bu şekilde dikkatle bakıldığında, akılları hayretlere düşürecek hususların sonu gelmeyecek derecede çok olduğu görülür.”[122] “Sonra tekvin âlemine, yaratıklara bakıldığı zaman bunların maden, nebat ve hayvan (madde, bitki, canlı) gibi gayet güzel şekilde tanzim edildiği görülmektedir. Bu üç sınıf varlıkta kendi aralarında birçok cins ve türlere ayrılmakta, bunlar mükemmellik itibariyle yekdiğerinden farklı bulunmaktadır. Meselâ, bitkiler âleminin ilk ve başlangıç noktasında tohumsuz bitkiler, son ve bitiş noktasında hurma ve asma yer alır. Hayvanlar âlemini başlangıç noktasında ise sedef ve salyangoz vardır. Bitkiler âleminin en mütekâmil varlığı, hayvanlar âleminin en iptidai (ilkel) ve basit varlığına bitişiktir. Burada bitişik olmanın mânası, bir sınıfın ve cinsin en mütekâmil (üst) derecesinde bulunan o cinse ve sınıfa ait bir türün, müteakip cins ve sınıfın en aşağı derecesinde bulunan tür haline gelebilme istidadına (kabiliyetine) sahip olmasıdır. Bu suretle hayvanlar âlemi genişlemiş ve türleri çoğalmış, böyle böyle tekvinde (oluşumda) ki tedricilikle (aşama aşama) akıl

[119] https://evolution.berkeley.edu , erişim, 28 Haziran 2018.
[120] Bayrakdar, Mehmet, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat yayınları, Ankara, 2001, s. 130.
[121] Bayrakdar, Mehmet, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 99.
[122] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 221.

> ve fikir sahibi olan insana ulaşılmış, insanlar âlemine, kendisinde zekâ (kis) ve idrâk toplanmış olan fakat bilfiil akıl ve fikir haline ulaşmamış bulunan maymunlar âleminden çıkılmıştır (irtifa). Maymundan sonra insanların ilk ufku ve noktası bu olmuştur. Birbirine yakın ve komşu olan türler arasında koparılmaz bir irtibat ve çözülmez bir ittisal vardır." [123]

Günümüzde evrim teorisinin İbn Haldûn'un düşüncesini desteklemeyen varsayımları bulunmaktadır. Fakat coğrafya ve insan tabiatları hakkındaki tespitlerinin kısmen hala geçerliliğini koruduğu söylenebilir. Sosyal evrim hakkındaki düşüncelerine ise umran ilminin geneline hâkim olduğu için tez konumuzun tümünde yer yer değinilmeye devam edilecektir. Tezin ilerleyen bölümlerinde izah edilecek sosyal evrim fikrinin vardığı yer, günümüz toplumları için de oldukça önemlidir. İbn Haldûn yaşadığı çağın kaotik süreçlerine ve insan tabiatının kötü, bencil, kibirli ve savaşa eğilimli yönlerinin baskın olduğu dönemlerle yüzleşmesine rağmen, iyiliğe yönelebilen bir potansiyele de sahip olduğunu vurgular.

et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan adlı hatıratında Sargamıt Medresesi'nde hadis hocalığına başladığı ilk gün yaptığı konuşmasında şu cümleleri dikkate değerdir;

> En iyisini yapan Allah'a şükürler olsun, rahmet ve nimeti, her şeyi kuşatmıştı. Tevhidine dair, evren ve varlıklarından açık ayetler ve alametler belirlemiştir. Varlıkları, açıklık ve gizlilik, varlık ve yokluk yönlerinden kudretiyle çekip çevirmiştir. Herşeyi yaratmış, sonra çıkarlarını nasıl koruyacağını onlara göstemiştir. Yazgılarını, kader kitabına koymuştur. Bundan asla kaçış ve kurtuluş yoktur.[124]

Burada varlık anlayışındaki tevhid yaklaşımının, determinist bir söylemle oldukça açık bir şekilde ifade edildiğini görüyoruz. İbn Haldûn varlıklardaki bu dönüşümü, iyiliğe uygun bir biçimde toplumsallaşmaya "doğal bir gereklilik" beklentisi ile ortaya koymaktadır; bu konuya ilerleyen bölümlerde devam edeceğiz.

---

[123] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 223; 2. Cilt, ss. 991, 992.
[124] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.185.

3. TOPLUM DOĞASI, SOSYAL KANUNLAR

3.1. Asabiye Kavramı ve Türleri

İbn Haldûn'un umran ilmi teorisindeki en önemli kavramı asabiyedir. En belirgin tanımıyla İbn Haldûn'a göre, asabiye bir bağdır. "Milletlerin güç kazanmaları ancak nesep bağıyla ve buna benzer bir bağ ile olur."[125] "Badiye'de ancak asabiye sahibi kabileler yaşar".[126] Ayrıca köken olarak soy bağına işaret eder ve gayesi mülktür. İbn Haldûn'a göre saf nesep ise ancak 'ilkel hayat yaşayan Araplar'da ve onların benzeri olan kabilelerde korunabilir[127] "Bunların haricinde nesepler karışır".[128] Görüldüğü üzere, İbn Haldûn'un önermeleri asabiyelerin birbirinden farklı türlerde olabildiğine işaret ediyor. Her asabiyenin başka kabile ve aşiretler üzerinde bir hâkimiyeti olabileceği gibi, her biri de hükümdarlık ya da devlet biçiminde gerçekleşmemektedir. Bu nedenle iki farklı bağlamda asabiye vardır. Birincisi dış tehlikelere karşı savunma amacıyla biraraya geliş, ikincisi ise grup liderinin otoritesini güçlendir bir biçimde, grup üyelerinin yardımlaşma ve birleştirme amacıyla biraraya gelmeleri şeklindedir. Böylece nesep ve sebep asabiyesi olarak ikiye ayrılır.[129]

3.2. Nesep Asabiyesi

İbn Haldûn'a göre, "insanda bağlanma arzusu tabiidir"[130] Aynı soydan gelmeyenler dahi soy bağı gibi güçlü olmasa da birbirlerine bağlanmak isteği taşırlar. Bu bağ elbette soy bağının sağladığı kardeşlik bağı gibi güçlü değildir. İbn Haldûn'a göre "asil bir aile ve şeref, gerçek anlamıyla kudret sahibi sülalelere mahsustur; bunlardan başkalarında asalet ve şeref vasfı mecazidir"[131] Bununla soydan gelen asabiyeyi ifade etmektedir. Yine "azatlılar ve köleler şeref ve asaletleri, efendilerinin şeref ve asaletleri nispetindedir.

[125] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 287.
[126] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 285.
[127] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 289.
[128] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 291.
[129] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* ss.196, 197.
[130] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 784
[131] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 297.

Kendilerinin mensup oldukları eski neseplere göre değildir"[132] diyerek soy asabiyetinden azatlılar ve kölelerin de faydalandıklarını açıklar. Yine şehir yaşamında da kız alıp vermek yoluyla nesep bağlarının kurulmasıyla asabiye oluştuğu, böylece şehir halkının bir kısmının kalanları idaresi altına alabildiğini anlatır.[133] Fakat ona göre; asalet bir nesilden gelenlerde dört atada sona erer.[134]

İbn Haldûn'a göre asabiye üstünlüğünün şart kılınmasının hikmeti 'oluşma' sürecindeki herhangi bir şeyin durumuyla aynı nedenden ileri gelmektedir. Bir çeşit zorunluluktur; nitekim bunu bir şart yani kanun olarak belirtir. Ona göre; "Oluşma halindeki bir şeyde mevcut olan unsurlar kuvvet ve üstünlük bakımından birbirine denk olsalar, mizaç o şeyin meydana gelmesini sağlamaz. O halde unsurlardan birinin öbürüne galip gelmesi icap eder. Aksi halde oluşum tamamlanamaz. Asabiye üstünlüğünün şart kılınmasının hikmeti işte budur."[135] Hükümdarın nesep olarak kudretli olmasının da tam da bu nedenle bir şart olduğunu vurgular. İbn Haldûn burada, ontolojik bir kanun ile siyasi bir kanun arasında kurduğu korelasyonu oldukça açık bir biçimde ifade etmiştir. Anlaşılacağı üzere, varlığa geliş yani oluşun tamamlanması için içkin bir ilke olarak analiz ettiği "unsurlardan birinin öbürüne galip gelmesi" bir icap yani zorunluluktur. Bu zorunlu ilke ile bağlı olarak da asabiye ile "üstün gelmek" ona göre; mecburi netice olarak kabûl edilmelidir. Bu sıralama ile yorumlandığında herhangi bir otorite biçiminin ancak üstün gelme ile gerçekleştirilebileceği de anlaşılmalıdır. Nitekim İbn Haldûn hükümdarlık ve halifelik hususlarındaki açıklamalarını aynı tutarlılıkla devam ettirir. Nebilik vasfının dahi kabilesi güçlü olanlarca gerçekleştirilebilmesinin hikmetini aynı nedene bağlar. Hadislerden çeşitli örnekler vererek, bunların te'vilini şu şekilde yapar;

> Sahih-i Buhara'da yer aldığı gibi; Herakliyus'un Ebu Süfyan'a sorduğu sorulardan biri şudur: "Aranızda nebi nasıl? Yani nesil ve nesebi saygın mıdır?" Ebu Süfyan şu cevabı vermiştir: "Aramızda onun nesebi saygın ve asildir." Ebu Süfyan'ın bu cevabı üzerine Herakliyus: "Peygamberler milletlerinin nesilleri şerefli ve asaletli olanlarından gönderilir" demiş ki Allah'ın elçiliği vazifesini yerine getirsin diye, Hz. Peygamber'in kendisini

[132] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 301.
[133] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, ss. 784-786.
[134] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 303.
[135] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 294.

himaye edecek şerefli ve güçlü topluluktan olması şarttır, demek istemiştir. Ancak bu takdirde Allah'ın iradesi yerini bulur.[136]

Bu hususu ve bahsi geçen hadisi, dinî davet ve devletin aslında asabiye kuvvetine güç katacağı ve asabiyeden başka kuvvetle tamam olamayacağına dair fikirlerini açıklarken de kullanır.[137]

Nitekim burada, peygamberlik vazifesinin gerçekleşmesi için bir araç ya da sebep olan asabiyenin, aynı zamanda din sayesinde kuvvetine kuvvet katan bir güç haline dönüştüğüne dikkat çeker.

3.3. Sebep Asabiyesi

İbn Haldûn'a göre devlet ilk kuruluşunda soy asabiyesine ve güçlü kabilelerin yardımına muhtaçtır, fakat devlet düzeni kurulduktan sonra asabiye sebep asabiyesine dönüşür. Örneğin eskiden beri devletin başında bulunan sülalelerden bazıları, asabiyeye ihtiyaç göstermeden yeni bir devlet kurabilirler.[138]

> Bilinmelidir ki, asabiyenin tabii gayesi mülktür. Mülkün, asabiyeden vukua gelmesi ihtiyari değildir. Evvelce de söylediğimiz gibi bu, varlığın ve varlıktaki mertebelerin zaruri bir sonucudur, (Mülk, ictima vücudun ve bu vücuttaki tertibin neticesinde mecburi olarak hâsıl olur). Şer'i hükümlerde, dini kanunlarda, halkın sevk, ahalinin mükellef tutulması icabeden her işte mutlaka asabiye gereklidir. Çünkü söylemiş olduğumuz gibi, mutalebe (Hak arama) o olmadan gerçekleşmez.[139]

Bu konunun ayrıntılarına devlet döngüsü meselesini ele alırken tekrar değineceğiz.

İbn Haldûn'a göre, bir nebinin veya halifenin vazifesindeki muvaffakiyetini belirleyen güç asabiyesidir. İslam devleti yönetim şekli olan hilafetin, Hz. Muaviye tarafından mülke nasıl dönüştürüldüğünü izah ederken, nübüvvetin mahiyetini ortaya koyarken, hilafet idaresi ve siyasetinin oluşumunu açıklarken tüm bunlara temel olanın asabiye olduğunu belirtir. İbn Haldûn, Hz. Peygamberin ve Reşid halifelerin Kureyş gibi güçlü bir asabiyeye değil de, zayıf ve itibarsız bir Arap kabilesine mensub olsalardı başarılarının mümkün olamayabileceğini vurgular. Konu ile ilgili hadisi şeriflerde halife

---

[136] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 213, 214.
[137] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 348, 349.
[138] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 339, 340, 345.
[139] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 429.

tayininde Kureyş'ten olma şartının aranması ve "İmamlar Kureyş kabilesinden olur", denmesini, İbn Haldûn böyle bir ictimai ilkeye bağlamaktadır.

"Asabiye, milleti ayrılıklardan koruyan, zillete düşmeye mâni olan bir kuvvet, milletin müeyyide koyucu, şeriatin hükümlerine uygun olarak cemiyet halinde bir arada yaşamanın bir kaynağı olduğunu"[140] belirtirken bu noktada unutulmamalıdır ki, dinle birlikte değişen yapısı ile bağlantılı olarak asabiyenin yeni formunu yorumlamaktadır.

Fakat asabiyede bozulma yaşanabilmektedir. Nitekim Kureyş asabiyesi, fetih mücadeleleri ve iktisadi zayıflamalar neticesinde çözülüp dağılınca, İslam ümmetine yön verme ve idare etme otoritesi, Arap olmayan İran ve Türk asıllı asabiyelerin eline geçmiş, doğal olarak "Halifenin Kureyş'ten olması" şartı mutlak görülmemeye başlanmıştır.

Elbette İbn Haldûn'un ortaya koyduğu en önemli sosyal kanun, asabiye kavramı ve teorisi ile bağlıdır. Tüm devlet ve otorite anlayışı bu kavramın merkezde olması ile şekillendiği bir siyaset ve hukuk sistemi inşa eder. *Mukaddime'*nin özellikle ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümleri asabiye kavramının detaylarına odaklanmış ve çeşitli örneklerle açığa kavuşturulmuştur.

Yine mağlubiyetlerin neticesinde asabiyenin bozulmasından bahsederken, İbn Haldûn, "mağlup olup başkalarının idareleri altına giren milletler kısa sürede yok olurlar", demektedir. Bir başka kavmin galibiyeti ile toplumlar, üretim ve gelirlerinin azalması neticesinde asabiyelerini kaybederek kendilerini koruyamayacak hale gelirler.[141] Fakat öte yandan İbn Haldûn, devlet bir kavmin idaresinden çıkarsa, asabiye kaybolmadığı takdirde, o kavmin diğer boyunun idaresine geçeceğini ifade ederek en belirgin ve temel önermesinin "asabiyenin varmak istediği gaye mülkten ibarettir" şeklinde netleştiğini ifade edebiliriz. Çünkü ona göre; "asabiye bağları" sayesinde, mevcut otorite kuvvet kazanarak yükselmenin sonucu olarak devlet kurulur."[142]

Böylelikle umranın meydana gelmesi ve ilerlemesinin veya gerileme ve çöküşünün mutlaka bir takım tabii ilkeleri, zaruri kanun ve kaidelerini ortaya koyduğunu görmekteyiz.

---

[140] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 451
[141] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 327.
[142] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 309.

Umran ilminin görevi bu kanunları fenomenal alandan inceleme ve gözlem yoluyla keşf ve tetkik etmek, dinamiklerin işleyişlerini ve meydana getirdikleri sonuçları araştırmaktır. İbn Haldûn, çeşitli fenomenler arasındaki sebep/sonuç ilişkileri ve kanuniyet korelasyonunu işaret eden görüşleri ile netleştirmektedir. Fiziki olgulardan tespit edilen kanun yaklaşımını sosyal olgulara da tatbik etmiştir. Bu bakımdan umran ilmi bu yaklaşım ve metodun bir sonucu olarak inşa edilmiştir.

3.4. Savaş ve Barış Teori ve Kanunları

İbn Haldûn'a göre "savaş bir gerekliliktir."[143] İsyan etme halinin, insanların tabii hallerinden biri olarak düşünür, bu nedenle de aynı nesepten gelen kişilerin birbirlerini savunup koruyabilmeleri için savaştan başka bir yol mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre; bütün savaş ve benzeri mücadeleler Allah'ın varlıkları yarattığı günden beri devam etmektedir. Savaşların gerisindeki neden insanların birbirlerinden öç almayı istemeleridir.[144] Çünkü herhangi bir zulme uğrayan kişi akrabalık bağını kullanarak akrabalarını yardıma çağıracaktır. Taraflardan birinin niyeti intikam iken, diğerinin niyeti kendini koruyabilmek için mücadele etmektir. Soy yakın olduğu sürece bu bağın güçlü, soy uzaklaştıkça ise akrabalık bağlarının kısmen gerilemesi ile sonuçlanacağını belirtir. Ona göre; tüm bunlar herhangi bir kızgınlık, kıskançlık ya da başkaca bir düşmanlıktan veya Allah ve din için, devleti korumak gibi nedenlerle olur.[145]

Her nekadar soy ve nesep bağının doğal ve tabii bir kanun olduğunu ifade etse de, nesep ve soy silsilesini fazla da önemsememek gerektiğini, birbirine yardımlaşmak ve koruyuculuk dışında büyük kıymetler atfetmemek gerektiğini de vurgular. Akrabalık hak ve hukukunu muhafaza etmekten fazlasını ise lüzumsuz addeder.[146] Resulullah'ın "Sıla-ı Rahim yapmanızı temin edecek ölçüde neseplerinizi öğreniniz" hadisi şerifine atıfla, nesep asabiyesine verilen kıymetin de bir ölçü ile olması gerektiğine işaret eder**.** İbn Haldûn araştırmacı ve yorumcularının pekçoğunda asabiye mutlak anlamda yüceltilen ve olumlanan bir ilke olarak anlaşılmıştır. Tezimizde bu örneklere yeri geldikçe

[143] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 287.
[144] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 292
[145] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 556.
[146] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 289.

değinilmektedir. Bu yaklaşımın en somut örneklerinden biri de tezimizde bahsi geçtiği gibi, Rosenthal'in yaklaşımında görülmektedir. Halbuki İbn Haldûn'un yukarıda belirttiğimiz, asabiyeye değer vermede bir ölçü olması gerektiğine dair vurguları gözden kaçırılmamalıdır.

Bu bağlamda İbn Haldûn, aşağıdaki nedenlerle savaşların gerçekleştiğini savunmaktadır.

1- Komşu kabile ve aşiretlere kızgınlık ve rekabet,

2- Çöllerde yaşayan vahşi tabiatlılar dediği (Arap, Türk, Türkmen, Kürt) ırkları arasında geçim yolu olarak savaşın tercih edilmesi, (Bu savaş türündeki amaç mal yağmacılığı olup, rütbe ve devlet kurmak değildir.)

3- Allah ve din uğruna savaşmak, (Buna cihad denir)

4- Devletlerin kendi içinde isyan edenler ve itaat etmeyenlerle yaptığı savaşlar,[147]

5- Ayrıca savaşlar ve savaş düzenlerine dair farklı milletlerin çeşitli usülleri olduğunu belirtir.[148]

İbn Haldûn'a göre zafer için zahirî şartlar şunlardır;

1- Ordudaki askerin çokluğu,

2- Silahların mükemmelliği,

3- Safların doğru tertip edilmesi,

4- Savaş esnasında gösterilen sadakat.

Beşerî unsurları ise savaşanların başvurdukları kurnazlık ve açgözlülük gibi niteliklerle bağlı olarak şöyle açıklar;

1- Geri çekilme hareketi,

2- Hasmı perişan etmek için çirkin söylentiler yaymak,

3- Arazinin yüksek yerlerini ele geçirmek, çalılık ve engebeli yerlerde gizlenmek,

4- Pusu kurmak ve düşmana karşı sert araziyi siper almak,

---

[147] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 557.
[148] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 556.

5- Düşman iyice yaklaştıktan sonra birden üzerine atılmak,

6- Kendini tehlikede gören düşmanın kurtuluşunu kaçmayı arar vaziyette bırakmak, vb.[149]

İbn Haldûn, İsrailoğulları hakkında yaptığı yorumlarda da, Hz. Musa ve Allah'ın sözlerine inanmak konusunda aciz kalmalarının nedenini; "İsrailoğullarının uzun yıllar boyunca Firavunların ve Kıbtîlerin kahır ve zulümleri altında yaşamalarından dolayı, zillet ve hakirliğe alışmış oldukları için kalplerinde zafer kazanmak emeli kalmaması" na bağlar.[150] Bunun hikmetini de ayette ilgili kıssanın gelişinden yorumlar ve "bu nesli yok edip, yeni nesil yaratmak" için olduğunu belirtir. İbn Haldûn bu vakıanın 40 yıllık bir sürece tekabül etmesinden de bir neslin yıkılıp yeni bir neslin doğması için gereken sürenin en az kırk yıl olarak anlaşılması gerektiğine hükmeder.

Genel olarak olgusal gerçeklikler üzerinde nesnel bir perspektif ve genelleme yani kanunlaştırıcı bir tavrı benimseyen İbn Haldûn'un savaşlar ve mücadeleler sonrasında elde edilen zafer konusundaki fikirleri, nihai noktada inanç sistemiyle bağlı bir teslimiyet içerir. "Yine de zaferin, bir şans ve tesadüfe bağlıdır." demektedir.[151] Gizli sebeplerin zafer kazanmaya tesirinin büyük olduğunu, bundan dolayı, hilenin savaşlarda en tesirli vasıtalardan olduğunu, zaferin çok defa bunlar yoluyla geldiğini belirtir. "Savaş hiledir" diyen hadisi şerifi de hatırlatır.[152] Dünyevî hukukun yani mevcut düzenin ilkelerinden yaptığı analizlerini, metafizik ya da dinî hukukun ilkeleriyle tamamladığını görüyoruz. Bunları birbirinden tamamen ayrı ve aralarında bir boşluk varmış gibi yorumladığını düşünmek, İbn Haldûn hakkında yapılabilecek en büyük yanılgı olur. Kanaatimizce kategorik bir biçimde tasniflediği bu alanlar, bütüncül bir sisteme işaret etmektedir.

Konumuza dönecek olursak, yine görüyoruz ki, İbn Haldûn, zafer için bahsedilen gizli sebepleri; "insanların elinde olmayan ve kalplere atılan bir takım semavî ve ilahî unsurlar", olarak ifade eder. Ona göre; "Bu türden ilahi bir yoldan düşmanlara salınan

---

149 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 567.
150 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 314
151 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 567.
152 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 609.

korku, düşmanları boğarak hezimete uğramalarına sebep olur."[153]

Dolayısıyla her iki tarafın da muzaffer olabilmek için farklı hilelere başvurmalarına rağmen bir tarafın kazanmasına gizli nedenlerin etkili olacağını vurgulamaktadır. Yine de zafer konusunda itibar edilmesi gerekenin, 'sebep asabiyesi' olduğunun altını çizer. Çünkü ona göre; çok çeşitli asabiyelerden oluşan bir ordu, tek bir asabiyeye mensup orduya sahip tarafa karşı koyamaz.[154] Fakat bunun da yine "zahiri sebepler hükmünde" kalacağını sözlerine ekler.

Gizli ve gayri tabii sebeplerle elde edilen zaferler konusuna "şöhret"i de dâhil eder. İbn Haldûn'a göre savaşlardaki zafer hali ile şöhret halinin ortak noktası, şöhret ve şanın yerli yerinde olduğuna çok az rastlanmasıdır. Meşhur olan pekçokların kazandıkları şöhreti haketmediklerini, kötü şöhret yapan nice insanın ise aslında yaptıkları kötü şöhretten aksine bir durum içinde olduklarını belirtir. Ayrıca sahip oldukları şöhretten çok daha fazlasına layık ve ehil olanların da olduğunu, bu durumda şöhretin, tam da olması gereken yerde bulunması halinin gerçekleştiğini vurgular.[155]

Bunun nedenlerini insanların kişiler hakkındaki düşüncelerini yayma biçimlerine bağlar. Kişilerden bahsederken, işin içine dâhil ettikleri, taassup, tarafgirlik, vehim, hayal, nakledenin cahilliği, uydurulan hikâyeler, makam sahiplerine methiyeler ve şanlarını yayarak kendilerine yaranma ihtiyaçları gibi türlü sebeplerden kaynaklanmaktadır. İnsanların yaratılıştan rekabet eden varlıklar olmaları, fazilet yerine şöhretlere iltifatlarını arttırmaktadır. Nitekim gizli sebeplerden doğan herşeye ise "talih" denildiğini vurgulayarak bu kısmı sonlandırır.[156]

İbn Haldûn bu ve benzeri tahlil ve tespitlerini, hayatındaki tecrübelerine dayanarak da ifade ettiğini belirtmiştik. Örneğin hayatıyla ilgili hatıratında özellikle Mağrip'teki iktidar mücadelelerini anlattığı kısımda, Sultan Ebu Hammû'nun Bicaye'yi ele geçirmek ve bunun için de Riyah kabilelerinin gönlünü kazanmak konusunda kendinden istediği yardımı, Sultan'ın Ebu Zeyyan'a karşı verdiği mücadelede Devavide kabilesi ile savaş

---

[153] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 567.
[154] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 568, 569.
[155] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 570.
[156] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 569, 570.

çıkarmak üzere entikalara dâhil olduğunu, tamamen doğal bir süreç üslubu ile anlatır.[157]

4. TOPLUMLARIN DOĞUŞU VE YAPILANMALARI

İbn Haldûn'a göre insanların biraya toplanarak cemiyetler halinde yaşamaları, tabiatlarının gereği sosyal bir varlık olmalarındandır. Birlikte yaşadıkları bu yere filozofların "medine" adını verdiklerini ve umrana tekabül ettiğini belirtir.[158] Ona göre; insanların yaşam biçimlerinin farklı olmasının nedeni, geçinme biçimlerinin farklı olmasıdır.[159] Bireylerin biraraya gelerek cemiyetler halinde yaşamalarının nedeni, hayatta kalabilmeleri için gereken geçinme amaçlı ihtiyaçlarını işbirliği yoluyla temin etmelerindendir. İbn Haldûn, öncelikli amacın hayatta kalabilmek olduğunu ve ancak bu sağladıktan sonra lüks ihtiyaçların geldiğini vurgular. Çünkü hayatta kalabilmek için zorunlu geçim tedarikinden sonra yerleşik hayata geçmek, arkasından sanat, bilim ve ilim üretmek, bunlarla bağlı olarak da şehir hayatının gelişimi görülür. Ayrıca İbn Haldûn iktisadî fikirleriyle aslında Aristo'dan gelen pratik aklın gereği etik, iktisat ve siyaset yaklaşımını devam ettirmektedir.[160] İbn Haldûn iktisadî ve siyasî gelişmenin birlikte açığa çıktığını vurgular. Bizim tezimizin konusunu aşacağı için iktisat fikirlerine kısmî değinmelerle yetineceğiz. Bu manada yukarıda da açıkladığımız gibi bedevilik hadarilikten önce gelir.

> Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması tarihte vaki olan (ve gözden kaçan) gizli hatalardandır. Bu husus çok kapalı ve son derece gizli olan bir hastalıktır. Çünkü bu husus uzun çağlardan sonra vukua gelir. Onun için de çok az sayıdaki şahıslar hariç hemen hemen hiç kimse bunun farkına varmaz. Bunun sebebi şudur: Milletlerin ve alemin ahvali, cemiyetlerin adetleri ve dindarlıkları bir tek vetire (süreç) ve istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Bu cihet günler ve zamanlar geçtikçe vukua gelen bir değişiklik ve bir halden diğer hale intikalden ibarettir. Nitekim bu husus (ve değişiklik) şahıslarda, vakitlerde ve şehirlerde de mevcuttur. Ülkelerde, bölgelerde, zamanlarda ve devletlerde de durum

[157] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s. 106, 107.
[158] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 125.
[159] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 273.
[160] Daha fazla bilgi için bknz; Özel, Mustafa, "Bir iktisat klasiği olarak İbn Haldun'un Mukaddime'si", Dîvân İlmî Araştırmalar sy. 21 (2006/2), s. 1-8

böyledir. Kulları arasında Allah'ın cari sünneti ve kanunu budur.[161]

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, bütüncül ve tamamlayıcı bir bakış açısına sahiptir. Dünyevî hukukun kanunları olan gerçeklik alanının ilkelerini, ideal hukuka doğru evrilmeyi sağlayacak biçimde, bir süreçler bütünü olarak görmektedir. Dolayısıyla hem bireyin bulunduğu evrimsel basamak, hem de toplumun aşaması hangi zorunlu ilkeyi açığa çıkarıyor ise ona göre; davranılması gerektiğini analiz etmektedir. Nitekim dünyevî hukuk ile dinî hukuk arasında bir boşluk oluşturan ya da dünyevî hukukun gereklerini yerine getirirken şeriatın bir kenara bırakılması gibi bir yaklaşım sergilememektedir.

İbn Haldûn, sosyal hayat kurulduktan sonra da "birinin saldırılarından kendilerini korumak için", insan tabiatının bir yönü olan hayvanî yanından doğan düşmanlık ve zulümlerden kaçınmak için, insanların bir otorite ve güce yani yöneticiye ihtiyaçları olduğunu ifade eder.[162] Üstelik hüküm verecek otoritenin insanların kendilerinden biri olmasını da zorunlu görür. "Devletin manası" ona göre; diğer insanlara üstün gelmiş, iktidarı ele geçirmiş ve ötekileri kendisine itaat ettirmiş "otorite" demektir.[163]

Ayrıca biat etmenin manasını açıkladığı yerde, İbn Haldûn, felsefi literatürde sıkça ifade edilen "toplum sözleşmesi" yaklaşımına benzer açıklamalarda bulunur. Ona göre; emre biat "ahit yapmak" niteliklidir. Bey'a (satmak, satın almak) kelimesinin kökünden türemesinden hareketle lafzın sözleşme yaparken "el verişmek" manasına geldiğini belirtir. Şeriat ıstılahı içeren ayet ve hadis örnekliği ile "halifelere biat"in de ant içmek biçiminde ve aynı şekilde olduğunu savunur. Bu anlaşma biçimi, zoraki değildir ve gönüllü olarak gerçekleştirilir. Hatta zoraki olanın İmam Malik'e göre bir hükmü olmadığının da altını çizer.[164] Nitekim örfteki manasını kişinin sultan ve imamına karşı riayet etmesi gereken hak ve hukuku olarak netleştirir.[165]

---

[161] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 96.
[162] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 127.
[163] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 128.
[164] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 443.
[165] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 444.

4.1. Bedevilik Tanım ve Kanunları

İbn Haldûn'un bedevilik ve şehirlilik hakkındaki temel önermelerine baktığımızda, ilkçağlardan bu yana kabul edilen insanın sosyal varlık olduğu fikrini desteklemektedir. O da, "İnsanlar biraraya toplanarak cemiyetler halinde yaşarlar."[166] demektedir. Bir diğer temel ilkesi de "toplumların yaşamları geçinme usullerine bağlı olarak değişkenlik gösterir"[167] olur. İbn Haldûn'a göre bedevilik, hadarilikten önce gelir ve üstelik şehir hayatının kaynağı bu bakımdan badiyedir.[168] Bedevilik göçebe, gezgin ve yerleşik bedevilerden oluşur. Göçebe bedevilerin hayatı daha basitken, aşama aşama gezgin ve yerleşik bedevilerde biraz daha karmaşık bir hal alır. Ona göre; bedeviler hadarilere göre hayır ve iyiliğe daha yakındır.[169] Aynı zamanda bedeviler hadarilerden daha cesurdur.[170] İbn Haldûn'un düşüncesinde, bedevilikte henüz mülkün, yani devletin ortaya çıkmadığı, daha ziyade ilk hali mahiyetindeki reisliğin görüldüğü bir umran ile karşılaşırız. Badiyede ancak asabiye sahibi kabileler yaşar.[171]

Ona göre; hadari umran ise tam olarak devlete tekabül eder. Kabile reisliğinin bir sonraki aşamasını hükümdarlık olarak belirtir. Riyaset (kabilelerin yönetim şekli) ise mülke (devlete) dönüşür. Yine İbn Haldûn'a göre, göçebe dönem toplumun henüz evrimsel manada ilk halidir ve saflık içerdiği kadar kabalık da içerir. Henüz ilim ve sanat gibi nitelikler göstermemeleri ve davranış biçimleri bağlamında cesaret ve metanetli olmaları bakımından bir kabalığa işaret etmektedir. Bu bağlamda göçebeliğin kabalığı medeni hayatın kibarlığından önce gelir. Bedeviliğin bir başka özelliği olarak da, göçebe ve vahşi hayat yaşayan milletlerin mülkünün daha geniş olduğunu ifade eder.[172] Bedevîler mamur şehirlerde yaşamaya güç yetiremezler.[173] Bunun yanında, yine de bedevî toplumların da amaçları nihaî anlamda medenileşmektir.

---

[166] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 125, 127.
[167] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 273.
[168] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 276.
[169] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 278.
[170] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 281.
[171] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 285.
[172] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 321.
[173] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 760.

4.2. Hadaret Tanım ve Kanunları

İbn Haldûn, hadareti, umranın gayesi ve ömrünün sonu olan ve umranın fesadını haber veren[174] olarak açıklar. Hadarî toplum türünde, bedevilikten geçiş yaşanmış ve artık "hayatta kalmak" için değil, "mal için faydalı olan makam ve şeref"[175] uğruna bir mücadele ve dayanışma türleri vardır. Ona göre; bedevilikte nasıl ki bedevi toplum saflığı ve kabalığı siyasi, iktisadi, sosyal hayata yansıyor ise, hadariliğin zerafet unsurları da hayatın tüm alanlarına yansır.[176] Ayrıca bolluk ve yoksulluk bakımından bölgeler arasındaki farklılık, şehir ve kasabaların hallerine benzer.[177] Fakat İbn Haldûn, tüm bu gelişme ve yerleşik hayata geçişteki kasabaların, şehirlerin ve kalelerin kuruluşunu halk için zarurî bir ihtiyaç olarak görmez. Zarurî olmadığı için de kendi istekleriyle biraraya gelip, bu binaları yapmadıklarını, bunları yapmaya hükümetler tarafından zorlandıklarını düşünür. Ücretle de hükümetler tarafından teşvik edildiklerini vurgular.[178]

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, olgusal gerçeklik verileri üzerinden hadari toplumların yapısal ilkelerini ifade etmektedir. Ona göre; "şehir ve kasaba halkı bir defada ve bir dönemde büyük oranda gayrimenkul edinemezler. Yavaş yavaş baba ve akrabalarından tevarüs eden miras ile mülk edinirler. Böylece birden çok mülk, birden fazla şahısların elinde toplanır."[179] "Bundan dolayı da edindikleri servetleri ve kendilerini koruyabilmek için makam ve nüfuza muhtaçtırlar."[180] "Şehirlerde medenî hayat ve kültür seviyesindeki yükseklik devletin güçlenip kökleşmesi ile mümkün olur."[181] Devletin gücünün artması ile birlikte yaşam biçimiyle şekillenen uygarlık ve kültürle bağlı özelliklerinin de artacağına vurguda bulunmaktadır. Bu kısımda şehirleşme politikası ile çevre politikasının nasıl içiçe olduğunu da ortaya koymaktadır. Bir şehir inşa edilirken güvenliği ve sağlığına yönelik tedbirler alınmaz ve buna yönelik dikkatli bir şehirleşme uygulanmazsa, şehrin hastalıklara

[174] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 279
[175] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 808.
[176] Cabiri, *İbn Haldûn 'un Düşüncesi, Asabiyet ve Devlet*, s. 294, 295.
[177] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 762.
[178] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 717.
[179] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 765.
[180] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 767.
[181] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, ss.768-772.

mahkûm olacağını sözlerine ekler.[182] Öte yandan "şehirlilerin, idarecilerin baskıcı yönetimlerine katlanmak zorunda kalmaları, onların kuvvet ve cesaretlerini giderir, kendilerini koruma gücünden mahrum olurlar."[183] Fakat ona göre; hiçbir şehirli kent hayatını zor görmedikçe bedevî hayata geri dönmeyi arzu etmez. Çöllerdeki kabile ve aşiretler ise birtakım faydalar temin etmek konusunda şehirlilerin ürünlerine muhtaçtır ve onlara bu nedenlerle mağlup olurlar.[184] İbn Haldûn'a göre, "medenî hayatın neticesi olarak dünyayı cemiyetler halinde imar etmek tabii yaşayışın sonunu getirmektedir, zevk ve refaha dalış da devletin zevalini bildiren alametlerdir"[185] Bazı şehirler diğer şehirlerde bulunmayan sanatları da üretirler. Şehrin ahalisi geçimlerini bu sanatlarla sağlarlar.[186] Devletlerin baş şehri olan şehirler, herhangi bir şekilde devletin yıkılması ile harap olur.[187] Böylece İbn Haldûn bedevilik ile hadarilikteki, birey, toplum ve otoriteler arasındaki ilişkilerin değişimini açıkça ifade etmiş olur.

4.3. Birey ve Toplumda, Taklit Nazariyesi

İbn Haldûn'un düşüncesinde insan doğasında olan ve toplum doğasına da yansıyan bir özellik olarak taklit, toplum ve devlet yaşamına etki ederek, çeşitli neticelerin doğmasına sebep olur. Oldukça önemli bir içkin ilke olarak tezimizin ikinci kısmında Spencer da benzeri çıkarımlarda bulunmaktadır. İbn Haldûn'a göre taklit insanların bir özelliğidir. Özellikle insanların yenildiği kişi ya da gruplara veya milletlere öykünmesi biçiminde gözüken, içkin niteliklerinden biri olarak kabûl eder. Ona göre; "nesilden gelen irsi birşey gibidir."[188] Taklitin gerçekleşmesinin ve açığa çıkmasının sebebini İbn Haldûn, dediğimiz gibi mağlubiyet olarak belirtir. "Mağlup daima galibin hayat tarzını, giyimini, hal ve adetlerini taklit etmeye düşkündür" der.[189] Sebebi ise ona göre; nefsin boyun eğdiği kimsede mükemmellik görmesi ve ona inanıp taklit etmesidir. İbn Haldûn'a göre aslında insanoğlunun sahip olduğu bu fikir yanlıştır. Çünkü nihayetinde insan ya da toplumun

[182] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 725.
[183] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 282-284.
[184] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 335.
[185] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 773-778.
[186] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 783.
[187] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 779
[188] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 52
[189] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 325

mağlup olmasının nedeni, asabiyenin zayıflaması ile cesaret ve kuvvete karşı koyamaması olduğu halde, gâlip geleni başarılı kılan durumun, onun gittiği yol olduğunu zannederek taklit etmekten kaçınamamaktadır. Yine İbn Haldûn, oğulların babalarına benzemeleri hususunda da toplumların kılık ve kıyafet gibi unsurlarında da devlet yetkililerini ve askerlerini örnek almalarına aynı taklit özelliğinin etkili olduğunu söyler.

> Şeref ve asalet var olduktan sonra dört cette sona erer ki bunun izahı şöyledir: Her şerefi kazanan, o şerefi kazanmak için ne kadar çok emekler sarf etmiş olduğunu bilir. Bu şerefi kazandıktan sonra da bu şerefi kazanmanın sebep ve vasıtası olan üstünlük ve özellikleri korumaya, beka ve devamını sağlamaya çalışır. Bu şerefi kazanan baba öldükten sonra, oğulları babalarının yerine geçerek, bu şerefi muhafaza etmeye çalışır; o, babasından bu şeref hususunda bir şeyler işitmiş, fakat işiten adamın bilgisi o şeyi gözü ile gören kişininki gibi olmayıp, ondan aşağı derecede olduğu için, oğlu ilk önce bu şerefi kazanan babasına nispetle birçok bakımlardan kusurludur. Yeni şeref ve üstünlükler ilâve etmez. Onun yerine geçen üçüncü oğlu ise, ancak onları örnek ve taklid etmekle yetinir. Taklitçi olan bu üçüncü şahıs, taklit ve örnek edindiği içtihat sahibi olan kimseye nispetle kusurlu olduğu gibi, o da ikinci şahsa nispetle meziyet ve fazilet cihetinden aşağı ve kusurludur.[190]

Kısaca ifade edecek olursak İbn Haldûn'a göre bir soyun şeref ve asaleti ile alakalı dört evre mevcuttur; ilk nesil kurucu, ikinci nesil devam ettirici, üçüncü nesil taklit edici, dördüncü nesil ise yıkıcı olmaktadır.

İbn Haldûn farklı konuları işlerken, muhtelif meselelerde insan tabiatındaki bu içkin taklit etme özelliğine dair değinmeleri olur. Örneğin hatalı tarihçileri anlatırken "çağımızın tarihçileri, bunları taklit eğilimiyle, eski yazarların maksatlarını anlamadan ve tarih yazmaktan maksat ne olduğunu unutarak bu usulü devam ettirler." demektedir.

Devlet döngüsünde bahsedilecek olan barış ve huzur aşamasını açıklarken de hükümdarın kendisinden öncekileri taklit dönemini vurgular. Aslında İbn Haldûn'a göre taklit özellikle bir hilafet mensubu için eksikliktendir. "İmamet için bütün vasıf ve hallerde üstünlük şarttır."[191]

Yine Endülüs'te yenilgiye uğramış müslümanların, yenildikleri toplumların

---

[190] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 304
[191] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 411.

adetlerinden olan evlerin duvarlarına resim çizmek ya da heykel koymak gibi hallerini taklit etmelerini de istilanın bir başka çeşidi olarak yorumlar. “Halk hükümdarın dinindendir” sözünün manasının karşılığının tam da bu olduğunu işaret eder.[192] Nitekim tüm hususlardaki taklitçiler, taklit ettiklerindeki özellikleri, adetleri ya da meziyetleri ve erdemlerini aslında taşımamaktadırlar. Ona göre; taklit, aynı özellikleri taşımak anlamına gelmediği için uyumsuzluk nedeni ile yapaydır. Özümsenmemiş bu niteliklerin toplumlar için bir fayda arz edip etmediği tartışılabilir. Fakat İbn Haldûn genel olarak düşünce sisteminde gönüllü tabiyetle hareket eden insan topluluklarının, özümseme halinin de buradan doğduğunu düşündüğü söylenebilir. Bu nedenle tek bir hususta taklitçiliğin olumlu ifadesiyle karşılaşırız. Halifelik ona göre; peygamberi taklit etmektir. Bu hususa ilerleyen kısımlarda değinilecektir.

5. DEVLETİN DOĞUŞU, OTORİTENİN DOĞASI VE ÇEŞİTLERİ

İbn Haldûn’a göre her topluluğun otoriye muhtaç olduğunu belirtmiştik. Ona göre; devletin yönetim yapısındaki otorite üç türlüdür. Dinî otorite, aklî otorite, medenî otorite olarak ifade edilir. “Beşerî umranda, beşer için cemiyet hayatı zorunludur. Başlarında otorite bulunması gerekir”[193] demektedir. İbn Haldûn’a göre insan için en iyisi olan dinî siyaset “tebaa, Allah tarafından indirilmiş ve Şari olan peygamber tarafından halka anlatılmış ve şeriat olarak milletlere tebliğ edilmiş kanunlar ile idare edilirse” gerçekleşmektedir.[194] İnsanın yaratılış gayesi sadece bu dünya olmadığı için, insanlara ahiret mutluluğunu da sağlayacak yönetim şekli olarak, dinî siyaset ve “Allah’ın nurundan ibaret olan şeriat hükümleri”[195] en uygun olanıdır. Siyasî hükümlerde dünyevî faydanın ötesinin bilinemiyeceğini “Hâlbuki (kanun koyanlar) dünya hayatının sadece zahirini biliyorlar. Rum, 30/7” ayetine atıfla ifade eder. Toplum idaresini gerçekleştiren otorite, şeriat hükümlerine dayanarak hükmediyor ise itaat etmelerinin vacip olduğunu söyler. Bazen de aklî siyasetle hükmeden idareciler olabileceğini, bu durumda da idarecinin işini

---

[192] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 326.
[193] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 615.
[194] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 406
[195] a.y.

bilerek yaptığı, aklî siyasetin kanunlarına uyarak hareket ettiği için ona itaat etmeleri gerektiğini vurgular.[196] İbn Haldûn'a göre "bu kanunlar, devletin büyükleri ve o devletin akıl ve basiret sahipleri tarafından düzenlenir, tebaaya tatbik edilirse, buna siyaset-i akliye adı verilir."[197] Dolayısıyla İbn Haldûn toplumlar için idareciye itaati savunur. Dinî siyaset ve aklî siyaset dışında bir de medenî siyasetten bahseder ki, o, bunu daha ziyade ütopik bir tasavvur olarak tanımlamaktadır. Bunun için Farabi'nin El Medinetü'l Fazila eserini örnek olarak verir. İdareciye çok da ihtiyaç olmayabilecek şekilde her bireyin kendi kişilik ve ahlakı ile yaşadığı bir devlet ütopyası olarak görür.[198] Açıkcası bu fikre itibar etmez ve bilakis umran ilmini, bu ütopyaların karşısında ve ötesinde konumlandırır.

Fakat İbn Haldûn'un verdiği tanım itibariyle Fârâbî ve onun dayandığı Aristo siyaset teorisinin argümanlarını tam olarak analiz edebildiği söylenemez. Çünkü Fârâbî siyaset teorisinde, İbn Haldûn'un iddia ettiği gibi bir idareciye ihtiyaç olamayacak bir toplum tasavvuru yapmamaktadır. Özellikle ideal toplumun gerçekleştirilebilmesi için tarif ettiği "ilk reis", toplumun iyilik ve mutluluğunu kazanabilmesi için gerekenleri bilen ve uygun kanunlar koyabilecek bir kral filozofun varlığını zorunlu görmektedir. Üstelik Peygamber liderliğinin ise en iyi idarecilik olduğunu söyler.[199] Çünkü Fârâbî halkın şeylerin hakikatlerine, erdemlilik ve saadete tek başlarına erişemeyeceklerini düşünmektedir.

İbn Haldûn, mülkün (devletin) temel niteliğini zorla yaptırım gücüne sahip bir otoritenin varlığı ile açıklamaktadır**.** Çünkü ona göre; riyaset, sadece 'reislik' biçimindedir ve sahip olana itaat edilir; fakat hükümlerini zorla kabûl ettirme gücü yoktur. Mülk ise baskın güçtür ve hükümlerini zorla kabûl ettirebilmek anlamına gelir. İbn Haldûn'a göre umran yerleşik hayatın bir sonucudur. Çünkü umran yıkmayı değil, yapmayı (binâ) etmeyi ve kanunsal düzeni gerektirir.

Görüldüğü gibi İbn Haldûn'un düşüncesinde, tek tip bir otorite değil çeşitli toplumlar için farklı otorite türleri mevcuttur. Göçebe ya da bedevi toplumlar ile hadari

[196] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 615.
[197] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., ss. 405, 406
[198] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 616.
[199] Ayrıntılı bilgi için bknz. Farabi, *Es-siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül –Mevcudat,* Büyüyen Ay Yayınları, Temmuz, 2012 İstanbul, s.20.

toplumların otorite anlayışları ve türleri farklılık arz eder.

Çöllerdeki kabile ve aşiretlerin şehir yönetiminlerine itaatlerinin koşullarını da, İbn Haldûn şu şekilde netleştirir; şehirde hükümdar varsa, hükümdarın onları yenerek itaat ettirmesindendir. Ona göre; şehirde hükümdar yoksa, şehir hayatını ve refahını korumak için zorakî bir egemen başkana tabi olmak gereği ortaya çıkacaktır. Bu başkan, şehrinde üretilenleri sahralılara hediye ederek, onları itaat ettirir. Şayet zorakî itaati gerçekleştirebilecek kadar güçlü bir başkan ise, zorla itaati sağlar; değilse de bunları ayrıştırarak bir kısmını kendi tarafına çekip, bunların yardımıyla kalanları da itaate mecbur bırakır. İbn Haldûn, kalanların da istila korkusuyla ya da göç etmeleri imkânsız olduğu için itaat edeceklerini belirtir.[200]

Arap düşünür Cabirî, İbn Haldûn'un düşüncesinde, bedevilerdeki örf ve adetlere ve kabile buyruklarına dayanan hukukî yapısına göre oluşan otoriteye "manevi otorite" adını verir.[201] Şehir umranında devletin elinin uzanabildiği her yerde onun otoritesinin temsilcileri ve uygulayıcıları olarak vezirler, mabeynciler, vergi toplayıcıları, resmî yazıcılar, polisler, yargıçlar, kumandanlar, askerler, kısaca askeri ve sivil her türlü devlet görevlilerinden meydana gelen bir bürokrasi ortaya çıkar. Bunun da daha ziyade baskıcı ve zorakî, yasaklayan ve engelleyen, insan doğasına yabancı yaptırımlarla inşa edilmiş bir "maddi otorite" olarak tasnif edilebileceğini belirtir. Cabiri'nin bu yaklaşımı da gönüllü itaat ile zoraki itaat arasındaki farkın neticeleri olarak yorumlananabilir.

5.1. Göçebe Kabilelerde Otorite (Riyaset)

İbn Haldûn'a göre göçebe insanlar ise yabanî toplumlardır ve yerleşik hayatın toplumları olmadıkları için vahşilik onlarda içselleşmiş bir karakter halini almıştır. Bu insanlar örfî hukuk dışındaki tabii olmayan yapay kanunlar içinde yaşamazlar. Siyasî bir otoriteye boyun eğmezler ve herhangi bir otoriteye bağlanıp kanunlarına uymazlar. Bunu da İbn Haldûn kanun tanımazlık olarak yorumlar ve umrânın tam karşısında bir özellik olarak görmektedir. Çünkü umran, bir otoriteye itaat ve bununla bağlı bir yönetim

[200] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 335, 336.
[201] Cabiri, *İbn Haldûn'un Düşüncesi, Asabiyet ve Devlet*, s.202.

gerektirir; kargaşa umran için yıkıcıdır.[202] İbn Haldûn'un düşüncesinde toplumların ilk hali, göçebe ya da bedeviliktir; bu kabile hayatının siyasî ifadesini "riyaset" olarak adlandırır, demiştik. Bu aşamayı kaotik ve anarşik ilk toplum aşamasından ve mülk aşamasından ayırır. Bu süreçte bir liderin (kabile reisinin) otoritesi ve ona itaat edilmesi söz konusudur. Ancak bu otorite, kararlarını zorla uygulatabilecek bir güce (kahr) sahip değildir. Hâlbuki İbn Haldûn'a göre hükümdarlık politikası ya da "mülk", tam olarak kararların zorla uygulatma gücüne sahiptir; idarecinin kahr ve şiddet kullanmasını da gerektirir. Aksi takdirde devletin idare politikası, kabiliyeti bozulacaktır.[203] Onun bu yaklaşımı daha ziyade toplumda büyümenin ve asabiye çeşitliliğinin artması ile bağlı ve bu bağlamda yapılan bir yorum olduğu görülüyor.

5.2. Medeni Cemiyetlerde Otorite: Sultanlık ve Hilafet otoritesi ve Mülk

et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan adlı hatıratında Timur'un "Hilafeti, İslam'da bu döneme kadar Abbasi oğullarına ait kılan nedir?" sorusuna cevaben hilafet otoritesinin kısa tarihini şöyle açıklar;

> "(...) Müslümanlar, Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatından beri, din ve dünyalarıyla ilgili işlerini yürütmeyi bir kişinin üstlenmesi gerekli midir, değil midir diye görüş ayrılığı içinde olmuştur. Bir bölük, gerekmediğini savunur. Hâricîler bunlardan biridir. Çoğunluk ise, gerektiği görüşündedir. Ancak bu gerekliliğin dayanağında farklı görüşler belirtirler. Bütün Şia, vasiyet hadisi bulunduğunu, Hz. Peygamber'in (s.a.) bunu Hz. Ali'ye vasiyet ettiğini savunur. Bu vasiyetin Hz. Ali'den sonrasına geçişinde, burada sayılamayacak pek çok görüş belirtirler. Ehl-i sünnet ise,bu vasiyeti reddetmekte ve bu konudaki dayanağın içtihat olduğunda görüş birliği etmektedir. Kastettikleri şu: Müslümanların hakkını gözeten, fıkıh bilen ve adaletli kişilerden birini seçmekle içtihat ederler, işlerini görmeyi ona bırakırlar. (...)" [204]

Alevî fırkalarla dönemin diğer fırkaları arasında doğan çatışmanın ancak o günün ümmet büyüklerinden oluşan ehl-i hal ve'l akd (seçici kurul) una danışarak, tarafların icması ile Ebu'l Abbas es-Seffah'ın iktidara seçilmesiyle çözüldüğünü, hilafetin böylece süregelişini anlatır.[205] Hilafet ve imametin manası ve hilafetin hükmü, şartları hakkında

---

[202] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 329.
[203] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 333.
[204] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s. 250
[205] a.y.

ümmetin ihtilaflı olduğuna *Mukaddime'*de de değinir. Şiaya göre imametin manasının farklı olduğunu da ortaya koyar. İbn Haldûn, "Halifelik, dini korumak ve dünyevi politikayı idare etmek üzere, şeriatı koyan zata peygambere niyabet (vekillik) etmekten ibaret"[206] diyerek açıklar. Ona göre; "Emiril mümünin ünvanı hilafetin ayırıcı vasfıdır."[207] Fakat halifelik hükümdarlık şeklini alabilir.[208] Nitekim tarihte böyle olmuştur.

> Şari'in, insanlardan maksudu ve matlubu ise, ahiretteki salâhlarıdır. Şu halde, şer'i ahkâmın gereği olarak, dünya ve ahiretteki halleri itibariyle herkesi şer'i hükümlere göre sevk ve idare etmek zarurîdir. Bu hüküm (otorite, hakimiyet ve iktidar) ise şeriat ehline aittir. Bunlar da nebilerdir ve onlardan sonra da bu hususta onların yerine geçen zevattır, bunlar da halifelerdir. Bu açıklamamızdan halifeliğin manası açık olarak anlaşıldığı gibi, insanlar için tabii olan hâkimiyetin umumî, maksat ve arzulara göre iş görmeye sevk etmekten ibaret olduğunu da anladın.[209]

Yukarıda bahsettiği gibi, İbn Haldûn'a göre hilafete dayanan siyaset ve kamu idaresi, en iyi idare şeklidir. Çünkü dinî davet, devletin aslındaki asabiye kuvvetine güç katar ve dine davet, asabiyeden başka bir kuvvetle tamam olamaz.[210] Bu idare tarzının kanunları Allahu Tealâ tarafından konulmuştur. Yine de, ona göre; İslamî fakat elbette despotik ve zalîm bir devlet uygulaması tercih edilmemelidir. Allahu Tealâ bu hüküm ve kanunları koyarken, sadece insanların dünyevî saadetini değil, aynı zamanda ahiret saadetini de dikkate almıştır.

> "Sahabe dini ve şer'i ahkâma tabi olmuştur, buna rağmen bu durum onların metanetini eksiltmemiştir. Bilakis onlar insanların en metini idiler; denilmek suretiyle anlattıklarımız yadırganamaz ve reddedilemez. Çünkü Şari'den (s.a.) aldıkları kanunlara ve dini hükümlere tabi olan müslümanlar, içlerindeki (manevî ve vicdanî bir) müeyyideye uyarak sözkonusu hükümleri uyguluyorlardı. Bu müeyyide sınai bir öğretmeye ve talimle ilgili bir te'dibe dayanmıyordu; nakledilerek alınan ve öğrenilen dinin ahkâmı ve adabı idi. Müslümanlar, içlerine iyice kök salan tasdik ve imana dayanan akidelerin tesiriyle o hükümlere tabi oluyor ve kendilerine tatbik ediyordu. (...) Sonraları halkta dini duygular zayıfladı, kanuni müeyyidelere göre hareket etmeye başladılar, daha sonra şeriat talim ve te'dible öğrenilen bir ilim ve sanat haline

[206] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 462-477.
[207] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 478.
[208] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 429, 441.
[209] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 406, 407.
[210] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 348, 349-353.

geldi, insanlar hadariliğe ve kanunlara boyun eğme vaziyetine döndü, o zaman insanlardaki metanetin müessiriyeti azalmış oldu.” [211]

Açıkça görülmektedir ki, İbn Haldûn’un düşüncesine göre hükümet tarafından zorakî uygulanan kanunlar ve hükümler bireydeki metaneti bozacağı şeklindedir. Çünkü bahsedildiği gibi bu kanunlardaki yaptırımlar dışsaldır, insanın tabiatına uygun değildir. Onun için insanın dayanma ve direnme güçlerini tahrip eder. Şer'i kanunlar ise metanet ve mukavemeti bozmaz, çünkü iman akidelerine ve gönüllü tabiiyete dayanır. Sultandan, kanunlardan ve bunlardan doğan gayri tabii yaptırım türlerinden uzak kalan bedeviler, bu nedenle cesaretlerini kaybetmezler. İbn Haldûn bu fikrini çeşitli vesilelerle tekrar tekrar vurgular.

5.3. (Mülk) Devletin Tanımı ve Mahiyeti

İbn Haldûn, insan doğasında düşmanlık ve zulüm olmasından hareketle başlarında bir koruyucu vasıtaya ihtiyaç duyacakları ve buna muhtaç olduklarını zaman zaman belirtir. Devletin manası olarak belirlediği özellikleri bu minvalde şunlardır;

- Hüküm verecek ve kendilerini koruyacak otoritenin kendi içlerinden biri olması,
- Onlara üstün gelmiş, iktidarı eline almış ve kendine itaat ettirmiş kimse olarak koruyuculuğu sağlaması,
- Böylece hüküm veren olmak bakımından hükümdarlığın tabii bir netice olarak açığa çıkması,[212] olarak tasnif edilebilir.

İbn Haldûn, hükümdarlık ya da yöneticiliğin bu bağlamdaki özelliklerden hareketle peygamberliğe dayanmadan da kendi gücü ya da asabiyesinden aldığı güçle otoritesini kurup insanlara boyun eğdirebileceğini tarihten örneklerle hatırlatır. Fakat ehl-i kitap olmayanların da devletleri ve büyük eserlerinin var olduğunu belirtir. Nitekim kaos ve karmaşada yaşamın mümkün olamayacağını, kitap ehli olmayan gayri müslimlerin cemiyet ve devletlerinde anarşinin olmayabildiğini vurgular.[213]

[211] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 284
[212] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 128.
[213] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 129.

Hilafetin mülke dönüşmesi İbn Haldûn'a göre, yukarıda bahsettiğimiz, tespit ettiği ilkeler bağlamında kaçınılmazdı. Hilafetin ilk zamanlarında asabiyesi temel olan Mudar kabilesinin gücü devamlı olarak artmakta, öbür boy ve aşiretlerini kendi etrafında toplamakta, Kureyş'te ilerlemekteydi, İslamiyetin de yayılması ile öncü bir kuvvet haline gelmişti. Bu nedenlerle Muaviye zamanında bu güçlenmenin tabii neticesi olarak mülk olması, İbn Haldûn'a göre, zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Dönemin hilafete dair görüşlerini anlatan İbn Haldûn'a göre, Mutezile ve Hariciler gibi kimi görüş sahipleri, Muaviye'nin mülk tarzındaki idare ve siyaset sistemi ile İslam öncesi bedevî Mudar ve Kureyş'in riyaset şeklindeki idaresi arasında bir geçiş ve ara dönem olduğunu düşünürler. Bu düşüncede olanlar sadece buna hilafet adı verilebileceğini iddia ederler.[214] Bu bağlamda devletsiz de olunabileceğini iddia ettiklerini fakat bunda icma olmadığını belirtir. Amaçlarının devlette görülen zulümlerden ve dünya nimetlerinden kaçmak olduğunu söyler.[215] Fakat İbn Haldûn'a göre "insanlar devletsiz yaşayamazlar; çünkü bu takdirde onların sosyal bir hayat yaşamaları ve dünyayı imar etmeleri imkânsızdır"[216] Ona göre; bilinmelidir ki, şeriat, devleti bizzat yermez, devletin kurulmasını da mahzurlu görmez. [217] Bununla birlikte İbn Haldûn, hâkimiyet sahası geniş devletlerin din esasına dayandığını ve dinin nübüvvete ve Hak'ka davet olduğunu vurgular.[218]

Mudar asabiyesi ve Kureyş asabiyesi aşama aşama mülk sahibi olmaya ilerlerken, bahsi geçen mücadele kanunları neticesinde, Haşimîlerle Emeviler ortaya çıkmıştır. Hz. Ali ve Muaviye bu zorunlu tabii ilkenin yani asabiye gücü gereğince cemiyetin öncü kıldığı ve çatıştırdığı şahsiyetlerdir. İbn Haldûn'a göre bu gelişmeler karşısında başka türlü davranamazlardı. İbn Haldûn nazarında Hz. Ali de Muaviye de müctehit idi ve kendi içtihatlarına göre hareket ederek hak yolundan ayrılmamışlardı. Fakat ilki isabet, ikincisi hata etmiştir. Dolayısıyla Sünnî geleneğe göre ilki iki, ikincisi bir sevap almıştır. Böylece Muaviye'yi mecbur ve mazur kısmen de haklı görmüştür. İbn Haldûn "devletçilik tabiatında olduğu için Muaviye kendisini ve kavmini bundan alıkoyamazdı, asabiyenin

---

[214] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 409.
[215] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 409.
[216] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 330.
[217] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 410.
[218] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 347.

tabiyatı onları buna sevk ediyordu"[219]demektedir.

Yine de İbn Haldûn'un hilafeti övmesini ve beğenmesini, sünnî çevrenin tesiri ve etrafını kollama ihtiyatkârlığı ile izah etmek, teorisindeki tutarlılığı görmezden gelmek olur. Çünkü yine de o, bedevîliğin riyaset tarzındaki idaresi gibi, hilafetin de artık tarihe karıştığı kanaatindedir. Ona göre; mülk her iki tarz idare biçimini ortadan kaldırmıştır.

Ayrıca İbn Haldûn'a göre devlet, zulmün ve çatışmanın üzerindeki engelleyici egemen güçtür. Fakat devletin mahiyeti ve çeşitleri vardır.[220] İnsanın toplum halinde yaşamasının mecburiyeti, devleti zorunlu kılıyor ise "kanun"a ve "kanun koyucu"ya zorunlu bir ihtiyacının da doğduğu kanaatindedir. Bundan dolayı İbn Haldûn'a göre insanın, başkalarına zarar vermesini engelleyecek mutlaka bir güce ihtiyaç vardır. Bu nedenle mülkün veya devletin en belirgin ve apaçık anlamı budur. Genel itibari ile devleti zorunlu ve doğal bir sürecin neticesi olarak görür demiştik.

Bununla birlikte devletin iki temeli vardır. İbn Haldûn'a göre, bunlar, ordu ve hazinedir; devlette meydana gelebilecek bozulmalar ancak bu iki temelin zayıflaması ile ortaya çıkar.[221] Bundan dolayı İbn Haldûn'un, devletin temel vazifelerini 'halkın güvenliğini sağlamak' ve 'denetim altında tutmak' olarak belirlediğini ifade edebiliriz.

Yeni bir hanedanlığın doğuşu ise iki şekilde olur;

1- Hanedanlığa bağlı uzak eyaletlerin valileri istiklallerini ilan ederler veya,

2- Hanedanlığın komşuları olan milletlerdeki kabilelerden bir kişi, diğerinin üzerine yürür.[222]

İbn Haldûn'a göre her devlet belli oranda toprağa sahip olur ve ondan fazlasına ulaşamaz.[223] Aynı zamanda, devletlerin sınırlarının genişliği ve ömrünün uzunluğu, o devleti koruyanların sayılarının azlığı ve çokluğu ile orantılıdır.[224] Ona göre; birçok kabile

---

[219] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 435.
[220] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 400.
[221] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 598.
[222] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 607.
[223] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 354.
[224] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 356.

ve asabiyenin yaşadığı memleketlerde kuvvetli ve istikrarlı bir devletin kurulduğu az görülür.[225] Tek başına şana sahip olmak, refah içinde olmak, rahat ve sakinliği tercih etmek, devlet olmanın özelliklerindendir [226] demektedir.

Yine devletin özelliklerine değindiği farklı yerlerde şu fikirlerini dile getirir. Öncelikle devlet refahı ilk kuruluş zamanında devlet gücüne güç katar.[227] Henüz asabiye güçlü ve dayanışma hali yüksektir. Devletin bahsedilen evrelerinde, halkın ahlak ve tabiatı devletin evrelerine göre değişir.[228] Bedevîlikte insanın ilk hali fıtratındaki basitlik ve bununla bağlı sadelik, cesaret, kabalık ve yaşam temini için ihtiyaç kadarı ile yetinme gibi özellikleri vardır. Fakat şehirleşme, asabiyenin çözülmesi ve genişleme ile birlikte artan refah ve lüks, halkın ahlakında bozulmaya neden olur. Cesaret gibi önemli faziletlerini yitirir. Devletin meydana getirdiği bütün eserleri, o devletin kuruluş temellerindeki gücü oranındadır.[229]

İbn Haldûn'a göre iyi hasletler devletin varolmasına, kötü hasletler ise devletin yıkılmasına sebep olur.[230] İbn Haldûn önemli bir kanun olarak ifade eder ki; bir devletin merkezi mağlup edilirse, çevresinin ve sahasının var olmaya devam etmesinin ona bir faydası olmaz. Böylesi bir durumda devlet derhal yok olmaya başlar. Çünkü merkez, kendisinden ruhun ve canın çevreye yayıldığı kalp gibidir. Kalp mağlup edilir ve ona malik olunursa, onunla bağlı bütün organlar zarar görür. Organik devlet anlayışının devamı niteliğinde bir analoji olarak kalp benzetmesine yer verdiğini görüyoruz. Teorisini şöyle örneklendirir;

> "Bu hususta İran devletine bakınız: (Sasanilerin) merkezi Medain idi. Müslümanlar, merkez olan Medain' i mağlup edince (H. 636), İran hâkimiyeti tümden inkıraza uğradı. Çevredeki illerin ve memleketterin elinde kalması, Yezdicurd'a bir fayda temin etmedi. Hâlbuki Suriye'deki Bizans devletinde durum bunun tam tersi oldu. Çünkü Bizans'ın merkezi Konstantiniye idi. Müslümanlar onları Suriye'de mağlup edince, Bizanslılar merkezleri olan İstanbul'a çekilerek orada tutundular, Suriye'nin ellerinden çıkmış olmasının onlara bir zararı dokunmadı. Allah (ve onun ictimai kanunları) inkırazına izin

[225] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 359.
[226] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 363.
[227] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 377.
[228] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 378.
[229] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 381.
[230] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, ss. 316-320.

verinceye kadar oradaki mülkleri aralıksız olarak sürüp gidecektir"[231] demektedir.

Buradan anlaşılabileceği gibi, iktidar, otoritesi için merkez olan bölge neresi ise orayı elinde tutmak zorundadır. Aksi takdirde, çözülme kaçınılmazdır.

6. DEVLET TEŞKİLATINDA KURUMLAR VE DEVLET ADAMLARI

İbn Haldûn *Mukaddime*'nin daha ilk sayfalarında *Mukaddime'*yi yazış amacını anlatırken bu nedenler arasında; devlet adamlarının devlet kapısından nasıl girdiklerini anlatarak, okuyanı taklitçilikten kurtaracağını; böylece kendinden önceki devirleri, olayları, milletleri ve kendinden sonra gelecek millet ve cemiyetleri anlamasını sağlamayı gaye edindiğini belirtir.[232] Özellikle *Mukaddime*'nin bir nüshasını Mısır sultanı Zahir Berkuk'a ,diğerini ise eserinde de bahsettiği Mağrip Sultanı Ebu Faris Abdülaziz'in, Fas'ta vakfettiği Kuraviyyin Camii Kütüphanesine göndermesi ve kendisinden övgüyle bahsetmesi dikkate değerdir. Bu açıdan bakıldığında *Mukaddime* ile devlet adamlarına yol gösterme gayretini görebiliyoruz. Yine Ebu Faris'den bahsederken, imamet katında en geçerli olanın kitap ve ilim olduğunu söyler. Bu nedenle ilim ve sanat adamlarının, ediplerin sultana yakın durup, yeni fikir ve neticelere kaynaklık ettiklerini vurgular.[233] Fakat bu sözleri eserinin sadece devlet adamları için yazılmış olduğu anlamına gelmez.

Yine eseri hakkında bilgiler verirken;

> İnsanların yeryüzünde cemiyetler halinde yaşayarak devlet ve hükümet, kazanç ve ticaret, ilim ve sanat alanında vücuda getirmiş oldukları medeniyete ve sosyal hayata dair olan halleri delilleriyle anlatacağız ki avam ve havas bu açıklamamız sayesinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilmek istedikleri hakikatleri öğreneceklerdir.

diyerek, eserinden toplumun aydın kesiminin de halk kesiminin de istifade edebileceği bilgileri bulmasının, mümkün olduğunu izah eder. Hem idari yönetim teşkilatı, hem de yargı teşkilatı içinde bulunmuş bir ilim adamı olarak iki sistemi de tecrübeleri üzerinden analiz etmektedir. Üstelik İbn Haldûn'un tecrübeleri tek bir makam ile sınırlı

[231] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 355.
[232] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 56
[233] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 60

değildir. Devletin idari ve yargı sisteminde çeşitli makamlarda bulunması dolayısıyla aralarındaki ilişkileri de analiz edebilme yetisine sahiptir.

Nitekim İbn Haldûn'un *Mukaddime* eserinde kamu yönetimi ve kamu hukukunu kapsayan çeşitli açıklamalar yer alır. Öncelikle devletin asabiyeye dayanan bir mücadele ile kurulması, sonrasında ise haciplik, vezirlik, maliye, kadılık, adalet işleri gibi idarî ve hukukî makamların oluşumunu anlatır. Devlet dairelerinin menşei, mahiyeti, işleyişi, bürokrasine yönelik yapılarının nasıl oluştuğunu açıklandığını görürüz. Hukuki müeyyidelerin ve kanunların ahlak üzerindeki etkisi ya da insan doğası ve ahlakı ile olan bağlantılarını önceki kısımlarda ortaya koymuştur. Sevk ve idare, hükümdarlık ve riyaset, siyasetin din, asabiye ve iktisat gibi alanlarda devlet adamları ile olan ilgisi yine bu kısımlarda belirlenir. Kadılar, fakihler, zabıta memurları, vezirlik, haciplik, kâtiplik, şurta memurları (polisler), donanma komutanlarının görev ve sorumluluklarından kısmen bahseder. İbn Haldûn'a göre makam, mal ve servet kazanmayı kolaylaştıran bir araçtır.[234] Nitekim Rosenthal'in, İbn Haldûn'un "ahlak dersi vermekten uzak durduğu" aslında "devlet hastalıklarını teşhis eden bir siyaset bilimci sıfatı"yla hareket ettiği iddiası hatalı bir yargıdır. Öyle ki yaşamında tecrübe ettiği kadılık kurumununi gayri ahlaki teammüllerine uymaması, yaptırım uygulaması ve cezalandırması bunun en açık delilidir.

İbn Haldûn, *Mukaddime*'de özellikle bu konuda, Zuhruf 43/32[235] ayetine eserinde yer verdikten sonra mealen bir yaklaşımla der ki;

> Bu ayetten de anlaşıldığına göre makam sahipleri kendi cinslerinden olanları idare etmek, emir vermek, yasak etmek, üstün kuvvetle onları kendilerine boyun eğdirmek kudretindedirler. Maksat, zararları savmak, menfaatlerini sağlamak üzere şeriatın ve aklî kanunların hükümlerini yerine getirmekle adaleti hâkim kılmak ve diğer menfaatleri elde etmektir.[236]

Dolayısıyla menfaat ve fayda ilişkisini korumak ve yerine getirmek söz konusu olduğunda, hem şeriatın hem de akli kanunların devlet adamlarınca uygulandığını

---

[234] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, ss. 808.
[235] (43/ZUHRÛF-32: Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır.).
[236] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 811.

vurgulamaktadır.

6.1. Liderlik/Hükümdarlık/Başkanlık

İbni Haldûn'a göre insanoğlu, insan olması bakımından sahip olduğu bir takım özellikleri ile hayvanlardan ayrılır, demiştik. Düşünce niteliği ile ilimler ve sanatlar ortaya koyması bu niteliklerindendir. İnsanı hayvanlardan ayıran bir diğer niteliği de "hükümdar ve iradede üstünlük sahibi olan bir başkana muhtaç olmasıdır"[237] bu makamın hayvanlar arasında arılar ve çekirgelerde olduğunun söylendiğini, fakat bunu insan gibi düşünerek ihtiyaç duyarak bulmaları ihtimal dâhilinde olmadığını; onlarda içgüdüsel bir tavır olarak gelişmiş olabileceğini belirtir. Yine insanı insan yapan bir diğer özelliği meslek edinmesi, sonuncu nitelik olarak belirttiği ise cemiyetler halinde yaşayıp, yeryüzünü imar etmeleridir.[238] Böylece özellikle şu dört niteliği sıralar; düşünme niteliği, bir başkana muhtaçlık niteliği, meslek edinme niteliği ve cemiyetler halinde yaşama niteliği.

İbn Haldûn, bu nitelikler bağlamında yaptığı açıklamalarını detaylandırır. Ona göre; sosyal hayat inşa edilip de yaşam koşulları uygun hale geldikten sonra insanlar, birbirlerinin saldırganlığından korunmak için de yöneticiye muhtaçtırlar. Düşmanlık ve zulüm insanın hayvanî bir yanı olduğu için hükümet olmaz ise kendilerine gelecek saldırılardan kimse korunamaz.[239] Ona göre; toplumların ilk kuruluş aşamasında başkanlık, asabiye sahibi olan boylarda devamlı o nesepten gelen sülalerin elinde olur.[240] Asabiye sahibi olanlara başkanlık etmek onların nesebinden gelmeyenler için bu bakımdan mümkün değildir.[241]

Hatırlatmakta fayda var; İbn Haldûn'a göre, "Hükümdarlık politikası devletin siyasetini yöneten idarecinin kahır ve şiddet kullanmasını icap ettirmektedir. Yoksa devletin idare politikası bozulacaktır."[242] Hatta bu konuda siyasî başkanlık hesaplarıyla silahlı ve çapulcu kitlelerin harekete geçebilecekleri dönemde yapılabilecek üç yol belirler.

[237] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 120.
[238] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 120.
[239] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 127.
[240] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 293.
[241] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 294.
[242] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 333.

1- Deli iseler tedavi edilirler.

2- Kargaşa çıkarmak için yapıyorlarsa, darp ve katl ile tenkil edilir ve başları ezilir.

3- Maskaralıkları ortaya çıkarılıp, kendileri soytarılardan sayılır.[243]

İbn Haldûn, güzel ahlak ile siyaset yapan ve asabiye sahibi olarak ötekilere üstün gelmiş ve başka ülkeleri de almış hükümdarların özelliklerini ve meziyetlerini şu şekilde sıralar;

> "Cömertlik, civanmertlik, ufak kusurları affetmek, hayatlarını temin edemeyenlere yardım sağlamak, misafirleri ağırlamak, güçsüzlerin elinden tutmak, yoksullara destek vermek, sözleri yerine getirmek, şeref ve namusları korumak için para harcamak, şeriatı yüceltmek, şeriat ilimlerini bilen alimlere saygı göstermek, bir işi işlemek veya bir iş bırakmak konusunda onların gösterdiği sınır içinde hareket etmek, onlara iyi zanlarda bulunmak, din ve diyanet ehilleri hakkında iyi niyet beslemek, onların duasını beklemek, cemiyette hürmet gören büyük adamlardan utanmak, hakka uymak, zulüm ve tecavüze uğrayarak zayıf düşenleri korumak, adaleti hakim kılmak."[244]

Yine İbn Haldûn, ayrıca miskinlere karşı alçakgönüllü davranıp hallerini dinlediklerini, dindar bir hayat yaşayıp, ibadetlerini yerine getirdiklerini, zulümden ve aldatmalardan uzak durup, verdikleri sözleri tuttuklarını görürsünüz, işte bu hallerinden Allah'ın hayra yönelttiği kişiler olduklarını ve boşu boşuna bu özellikleri taşımadıklarını anlarsınız, diyerek hükümdarlık alametlerini de belirlemiş olur.[245] Burada oldukça önemli bir başka hususa da işaret eder. Bahsedilen meziyet ve özelliklere sahip olmayan kişilerin idare ettiği devlet ve siyaset ise durumun tam tersi demektir ve Allah'ın o devletin harap olmasına izninin çıktığı vakit olarak sezilebileceğini belirtir. Nitekim burada da İbn Haldûn'un ahlak dersi vermekten uzak durmadığını görüyoruz.

Mülkün liderle kendisini iktidara taşıyanlar arasındaki ilişkiler, hâlâ bedevi safhadaki gönüllü bağlılık özelliklerinde devam etmektedir. Bundan dolayı lider bu grupları iktidarının nimetlerinden faydalandırmaya devam eder. Başkan böylece memleketi tek başına idare etmeye başlar; idare işlerinden tamamıyla başkalarının ellerini çektirir.

---

[243] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 353.
[244] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 318.
[245] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 318.

“Böylece kendi ululuğunu, kendi şahsında toplar; iktidarı paylaşmaktan diğerlerini uzaklaştırır. Devletin ilk hükümdarı bazen bunu gerçekleştirebilir. Asabiye sahipleri engel olduğu için bazen ancak o devletin ikinci ve üçüncü hükümdarları bunu başarır” dedikten sonra, Mümin 40/85 “Allahın kulları hakkında geçerli olan kanunu budur” ayeti kerimesi ile bitirir.

İbn Haldûn’a göre, devletin daha sonra bahsedilecek aşamalarında egemenliğini tam bir biçimde kuran lider, bu egemenliği kendine yakın olan başkaca gruplara kadar uzatmak ister. Elbette onlar tarafından bu yeni durum tepki ile karşılanacaktır. Çünkü beklentileri liderin otoritesine ve iktidarın sağladığı nimetlere ortak olarak yaşamaktır.[246] İbn Haldûn liderin kuruculuk dönemi ile sonrasındaki ilişkilerini açıklarken, insan doğası hakkındaki teorisini destekler nitelikle gerçekleştirir. Ona göre; insanın hayvanî olan doğasında ‘‘kibir”, “bencillik”, “kudret iradesi”, “asabiye kurma” ve “başkalarına hâkim olma eğilimleri” vardır. Yine ona göre; devletin ilk aşamasında lider, egemenlik sağlamasına yardımcı olan asabiye bağlarıyla hareket eden gruplara, ihtiyacı olduğundan bol lutûfta bulunur. Bu yakın çevre ilk zamanlarda servet sahibi olurlar. Bu refah dolu ve güvenli hali artırmak isterler. Fakat İbn Haldûn bu düşünceye hükümdar bile sahip olsa, büyük bir hata olduğunu ifade eder. Hükümdara başka asabiyelerin ve halkın fırsat vermeyeceğini, malum gruplara ise hükümdarın müsaade etmeyeceğini vurgular.[247]

Sonra bunun ortaya çıkmasında, İbn Haldûn’a göre, kendi grubundaki insanların belli bir sorumluluğu vardır. Çünkü bu kişiler, daha doğrusu onların çocukları sürekli olarak lideri mülküne eriştirmede kendilerinin veya babalarının katkılarını öne sürerek rahatsız ederler. Bunlar lideri veya onun yerine geçen oğlunu küçümsemekten, kendi katkılarından dolayı gururlanmaktan kendilerini alamazlar. Liderin otoritesini kendilerine de yaymak yönünde kuşkulandıkları her türlü teşebbüsüne karşı koyarlar ve iktidarın lidere sağladığı her türlü nimetten aynı oranda pay almak isterler.[248] Devlet sahibinin gerek kendi grubunu, gerek diğer grupları ezmesi, onlara mutlak otoritesini kabûl ettirmesi, onların kendilerine güven ve cesaretlerini kaybetmelerinin birinci aşamasını teşkil eder. Öte

[246] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 578
[247] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 395, 396, 579.
[248] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 396

yandan İbn Haldûn otorite ve ondan gelen hüküm ve kanunları; zora, baskıya ve korkuya dayanırsa, bu, halkın metanet gücünü kırar, mukavemet kabiliyetini yok eder, demektedir. Bunlar neredeyse, kendilerine yönelen saldırılara karşı bile hiç bir şekilde kendilerini savunamazlar. [249]

Bunun üzerine, anlaşılıyor ki, lider onları tasfiye etmek için başka birtakım güçleri oluşturmak isteyecektir. Diğerkâmlık bahsinde bu konuya kısaca değinmiştik. Bunlar başkanın iktidara sahip kendilerine borçlu olduğu bu önceki kişilerin tersine kendi siyasî güçlerini lidere borçlu olan insanlardır. Hükümdarın kendisini rahatsız edenlere karşı oluşturduğu yenilerin, liderin iktidarı ve mülkü üzerinde bir iddiaları ve talepleri yoktur. Onlar artık gerçekten birer yardımcı "memur" olacaklar, mülk sahibinin emirlerine itaat edeceklerdir ve liderin etrafında onun devletinin kendisine dayanacağı askerî ve sivil bürokrasiyi oluşturacaklardır. Lider bu yeni güçler sayesinde egemenliğini ve otoritesini güçlendirecektir. Bu demektir ki, kendi ailesinde kalmasını istediği iktidar gücünü tutmayı başarabilmiştir. Fakat aynı zamanda kendisini mülke eriştirmiş olan asabiye artık parçalanmıştır.[250]

Ayrıca, İbn Haldûn, idaresizliğin ve kanunsuzluğun neticesine Arapların devlet siyasetinden uzak milletler olmalarının nedenlerini anlattığı kısımda da değinir. Özellikle göçebe Arapların, vahşi hayvanlar gibi, kaba, kibirli, gururlu, çölde dolaşmaya alışık oldukları için, asabiye bağları bozulmasın diye başkan olanın bunları hoş tutmak zorunda olduklarını anlatır.[251] Fakat bunun yanısıra "vahşi hayvanlar gibi kaba tavırlı olmaları istisna tutulursa, tabiatları gereği şehir hayatının kötü alışkanlıklarından uzak olduğu için, hakikati hızla kabul ettiklerini" [252] düşünür. İbn Haldûn'un bu fikrinin bağlamı ise hadisi şerifte bahsedilen her çocuğun iyiliği kabule hazır tabii halde doğmasıdır. Çünkü asabiye bozulur kendilerini koruyamazlarsa, başkanı da korumayacak ve dolayısıyla tebaasının da bozulmasına sebep olacaktır. Bu durumdaki toplumda, devletin zor kullanmasını, siyasetin bozulmaması için meşru görür. Bunu dayandırdığı neden ise bu tür göçebe ve vahşi tabiatlı toplumların halkın elindekini almaktan, zayıfları ya da birini ötekinin saldırısından

[249] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 403, 580.
[250] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, s. 403
[251] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, s. 332
[252] a.y.

korumak gibi kaidelerden uzak olmalarıdır. Ona göre; bu toplumlar kendi yönetimlerine aldıkları ahalinin mallarını gaspedip faydalanmakta herhangi bir sakınca görmezler. Böylece birbirlerinin mallarına el uzatmaktan çekinmezler ve refahın azalıp, memleketin yıkılmasına sebep olurlar. İbn Haldûn tüm bunları, siyasî idaresizliğin ve kanunsuzluğun neticesi olarak en belirgin örnek olması bakımından vurgular.[253] Arapların, ele geçirdikleri yerleri yıkıp mahvetmelerine örnek olarak Yemen, Irak ve Şam'ı harap etmelerini hatırlatır. Onlar gelmeden önce Sudan ile Akdeniz arasındaki tüm bu yerleşim yerlerinin mamur bölgeler olduklarını vurgular.[254] Nitekim Arapların ancak dinin etkisiyle tabiatlarındaki kötü nitelikleri giderdikten sonra, İslam dinini kabulleriyle birlikte, dinin ayet ve hükümleriyle kurdukları devletin mükemmeliğe ulaştığını belirtir. Fakat İbn Haldûn, bundan sonra İslam devleti ile bağlarını kesen Arap boylarının çöllere dönüp, adaleti terk edip, vahşî hayvanlar mesabesine indiklerini anlatır.[255] Abbasî halifeliği de yıkıldıktan sonra halifeliğin kalmadığını, devlet ve politika bilmeyen göçebe bedevî Araplara tekrar döndüklerini söyler.[256] Özellikle Arap medeniyetinin bir araştırmacısı olarak Satî el- Husri'nin, İbn Haldûn'un Araplar hakkında söylediklerinin sadece göçebe olanları kastettiğine dair ifadesinin isabetli olmadığı kanatindeyiz. Fakat Arap düşmanı olmadığı konusundaki düşüncelerine katılıyoruz.[257]

İbn Haldûn kavimler ve ırklar hakkındaki analizlerini yaparken, ırkçı bir nefret söylemi değil, analitik bir bilimsel tavrı benimsiyor. Bir takım kabile ve ırklara söylediği hayvanlık mesabesinde olmak ya da ahmaklık düzeyinde olmaları, aslında aynı zamanda evrimsel bakış açısının da bir neticesidir. Bu toplumları mutlak anlamda, böyle oldukları için değil, gelişmemişlikleri ya da geriye dönüş sergiledikleri için bu şekilde tanımlamaktadır. Ayrıca İbn Haldûn, insan ve toplumların davranış alanına dair analizleri içinde etik bulmadığı meseleleri oldukça açık ve yalın bir üslupla reddediyor, en sivri söylemlerden de çekinmiyor.

---

[253] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 333.
[254] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 331.
[255] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 334
[256] a.y.
[257] Uludağ, Süleyman, Sâti el- Husrî'den İbni Haldun Üzerine Araştırmalar, Dergah Yayınları, Eylül, 2001, s.11

6.2. Halifelik/ Hükümdarlık

İbn Haldûn'a göre, halifelik, imamet-i kübra (büyük imamlık)tır; devletin en üst makamıdır ve halife en yetkin devlet adamıdır; halifelik dünya işlerini dini bir siyasetle yönetmektir.[258] Halifenin görevi İbn Haldûn'a göre peygamberi taklit etmektir. Peygamberle bağlı tüm görevleri yerine getirmesi gerekir. Dönemine kadar gelen halife için belirlenmiş genel nitelikler hakkında bilgiler veren İbn Haldûn, halifenin sahip olması gereken dört şart ;

1- İlim
2- Adalet
3- Iktidar ve ehliyet
4- Duyu organlarının sağlam ve uzuvlarının eksik olmaması, şeklinde açığa çıkmaktadır.

İlimden kastını, özellikle Allah'ın emirlerini bilmeyen birini halife seçmenin caiz olmadığını belirterek açıklar. Adaletten kastı ise imamet dini bir vazife olduğu için, başka devlet memurlarının ve vazifelilerin denetimini yapacak kişinin ilk olarak kendisinin adil olmasını gerektirdiğini söyleyerek vurgular. [259]

Halifelik şartları içinde yaptığı açıklamalar, idari işler konusunda özellikle hilafet makamındaki kişiye ilmi şart koşmadaki gayeyi, müçtehid olup, başka fikirleri taklit etme zayıflığına düşmemesi için de önemser. Adaletli olması, dediğimiz gibi emrindeki memurları adaletle yönetebilmesi için mühimdir. İktidar ve ehliyet şartı ise özellikle "savaşları basiretle yönetmek, asabiye ve dehanın keyfiyetlerini bilmek, dini korumak, düşmanla savaşabilmek, devlet ve milletin maslahat ve menfaatlerini gözönünde tutup idari işlerde pişmiş olmak" nedenleri ile elzem görür. Duyu organlarının ve uzuvlarının tamlığını ise vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmesi için şart olduğunu savunur.[260]

Öte yandan İslam geleneğinde çeşitli hadislere dayanarak öngörülen, nesep bakımından Kureyş'ten olmak kriterini ise şart olarak görmediğini belirtiyor. İlk dört

[258] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 407
[259] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 411
[260] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 412

halifeden sonra İslamî yapıda halife kalmamıştı. Hz. Ömer'in ölümünden sonra kurulanların ise halifelik değil hükümdarlık olduklarını belirtir.[261] Modern dönem halifelik tartışmaları da hala bu tarihi köklere dayanmaktadır.

Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre halifelik dönemi devlet kurumları ile sonrası devlet kurumlarında ve uygulamalarında ciddi değişimler olmuştur. Halifelik döneminin sahabelerden sonraki kısmına kadar ki kurumlar; imamlık, müderrislik, kadılık, şurtalık, adalet memurluğu, zabıtalık ve sikke vazifesi olarak yer alır.[262]

Halifelikle ilgili dinî vazifeleri de tek tek irdelediği eserinde, İbn Haldûn, cemaate namaz kıldırma, fetva hizmetleri, kadılık, savaş, askerlik ve devlet hesap işlerinin aslında halifenin vazifeleri altında yer aldığını belirtir. Özellikle cemaate namaz kıldırma vazifesi ile halifeliği hükümdarlıktan daha şerefli ve yüksek bir makam olarak belirler. Döneme dair verdiği bilgilere göre, camilerin idaresi, halife ya da halife tarafından tayin edilen vezir veya kadının elinde idi. Cemaatin beş vakit namazı, cuma ve bayram namazları, husuf ve yağmur duası dâhil olmak üzere, halifenin ya kendisi ya da naibi tarafından kıldırılırdı. İmam ve hatiplerin tayin edilmesi vacip olmasa da halkın ortak faydası için ihmal edilmediğini de vurgular. İbn Haldûn, halifelik hükümdarlığa dönüştükten sonra halifeler kendilerini din ve dünya işlerinde halktan üstün gördükleri için, namazlara başkalarını imam tayin edip, sadece bayram ve cuma namazları gibi namazları kendilerinin kıldırdıklarını anlatır.[263]

İbn Haldûn'a göre halifeliğin açık manası "insanlar için tabii olan hâkimiyetin umumî maksat ve arzulara göre iş görmeye sevk etmekten ibaret"[264]tir. Tezimizin ikinci kısmında Spencer'ın "ortak fayda" kavramı ile İbn Haldûn'un "umumî maksat" kavramları benzeşmektedir. Yeri gelince değinilecektir.

İbn Haldûn'un peygamberden sonraki bazı halifelerin özelliklerinden övgüyle bahsettiklerine baktığımızda açığa çıkan niteliklerini şu şekilde belirtebiliriz;

Halife Reşid'den bahsederken;

[261] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 416
[262] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 462-477
[263] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 464, 465.
[264] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 407

- İslam milleti nazarında haram sayılan büyük günahlara girmekten sakınmak,
- Giyimlerinde, süs kabilinde olan şeylerde, kullandıkları ve yediklerinde israftan uzak durmak,
- Göçebeliğin sadeliğini bırakmamak,
- Dinin özünden ayrılmamak.[265]

Halife Memun'dan bahsederken;

- Dini, ilmi ve doğru yoldan ayrılmayan babalarının hareketlerini kendine örnek edinmek,
- Milletin temelleri olan dört halifenin yolundan ayrılmamak,
- Alimlerle münazara edebilme özelliğine sahip olmak,
- Namazlarında ve dinin diğer hususlarında Allah'ın çizdiği yoldan ayrılmamak[266] gibi özellikleri taşıyan devlet adamlarından övgüyle bahseder.

İbn Haldûn devlet adamlarına erdemli bir yönetimi tavsiye eder. Ona göre; "devletlerde mülki ve askeri mertebeler önemlidir; kılıç ve kalem ile devlet yönetilir."[267]

Ayrıca onun düşüncesinde, devlet teşkilatı içinde yer alan askerlik dairesi ile maliye ve sivil idaresi farklı süreçlerde önem kazanırlar. Başlangıçta asabiyenin güçlü ve hayatta kalma mücadelesinin yoğun olduğu dönemde, ihtiyaçların az ve yaşama tarzının basit olması nedeniyle önemi büyük olan askeri daire, hanedanlık bedevilikten uzaklaşıp hadarete yaklaştığı oranda önemini kaybeder. Öte yandan mülkiye ve maliye dairesi önem kazanır. [268]

> Siyaset ve Devlet, halkın idaresini ve onları korumayı kendi üzerine almış bir kuruldur; Allah'ın hüküm ve kanunlarını amelde tatbik eden ve Allah'ın yeryüzündeki nasibi hükümdarlıktır. Şeriatler şahitlik etiği gibi Allah'ın kullarını idare etmek üzere koyduğu kanunları da insan için hayırdır, onların menfaatlerine uygundur. Çünkü yalnız beşerî hükümler bilgisizlikten ve şeytanî heveslere uymaktan ibarettir.[269]

---

265 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 77-78.
266 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 80.
267 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 532.
268 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 532.
269 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 317.

Görüldüğü gibi, yalnız dünyevî kanunların, halk idaresi için yetersizliğini vurgulamaktadır. İbn Haldûn devlet adamının önemini çeşitli vesilelerle vurgular; siyasi kanunların devletin büyükleri ve o devletin akıl ve basiret sahipleri tarafından düzenlendiğini hatırlarak; buna siyaset-i akliye adı verildiği belirtir. Öte yandan şayet "Allah tarafından indirilen ve Şâri olan peygamber tarafından halka anlatılmış ve şeriat olarak milletlere tebliğ edilmiş olan kanunlar" ile devket sevk ve idare edilir ise, buna dinî siyaset denileceğini ifade eder.[270]

İbn Haldûn'un devlet adamları konusunda günümüz için oldukça sıradışı bir tespit ve ispatı vardır. Ona göre; "keskin düşünce ve zekâ, idareci için kusur sayılır. Çünkü zekâ fikrin ifrat derecesidir." (…) haddinden aşırı zekâ şeytanın bir vasfı telakkî edilir"[271] Anlayışsızlık ve duygusuzlukla bağlı ahmaklığın da kusur olduğunu söyledikten sonra vasatlığın tercih nedeni olduğunu vurgular. Halife Ömer'in Irak valisi Ziyad bin Ebu Süfyan'ı sırf bu nedenle yani fazla akıl ile halka fazla yük yüklemeye sebep olacağından hareketle azlettiğini örnek olarak verir.[272]

Fakat daha önce de değinildiği gibi, devleti yönetenlerin de huyları devletin devrelerine göre değişiyor.[273]

Halifeliğin hükümdarlık şeklini almasına dair görüşlerini belirttiği kısımda, İbn Haldûn, asabiyenin amacının mülk olmasından hareketle, devletin isteğe bağlı değil, zaruri olarak kurulduğunun altını çizer. Dini ve mezhebi yaymak için de asabiyenin şart olduğunu söyler demiştik. Bu gibi işleri gerçekleştirmek ancak bu kuvvet ile mümkün olacağı görüşündedir. Bugünün terminolojisi ile söylecek olursak hükümdarlar için belirlediği silah, savaş, halkı korumak ve diğer hükümetlerle mücadele etmek şeklinde dört tanedir dediği hükümdarlık vazifelerini, Milli Güvenlik ve Uluslararası İlişkileri sağlamak olarak ifade edebiliriz.

---

[270] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 406.
[271] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 405.
[272] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 404.
[273] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 429.

6.3. Emirlik/İmamlık

Emir kavramının nasıl kullanılmaya başladığını anlatan İbn Haldûn, tarihi gelişimi açıklar. Özellikle Hz. Ebubekir'e ithaf edilen Resulullahın halifesi sıfatının ve daha sonra Hz. Ömer döneminde Resulullahın halifesinin halifesi gibi çoklu ifadelerin zorluğuna bir çözüm niteliğinde, gazâ için bölükler gönderdiklerinde bölük komutanlarını "emir" olarak andıklarını belirtir. Cahiliyye adetlerini bırakmayanların Resullullaha da "Mekke emiri" ve "Hicaz emiri" dediklerini, Resulullahın arkadaşı Kadisiye'deki İslam ordusu komutanına da ayrıca Hz. Ömer'e de "müminler emiri" denildiğini anlatır. Şiîlerin farklı bir tavırla daha sonra Hz.Ali'ye "imam" lakabını kullandıklarını bildirir.

İbn Haldûn'un anlattıklarına göre, emir tabiri ortak bir ünvan olduğu için Abbasi halifeleri başka ünvanları tercih etmeye başlarlar. Saffah, Mansur, Mehdi, Hadi, Reşid gibi ünvanlar kullandılar. Emeviler ise bu tavrı benimsemediler. Sonraki dönemlerde Arap olmayan milletlerden halifeleri öldürme, gözlerini oyma ve onlarla oynama gibi haberlerin yayılması ile de doğudaki ve Afrika'daki halifeler gibi "Emiru'l Müminin" ya da "Nasır li Dinillah" ünvanlarını kullandıklarını böylece devam eden durumun Arap asabiyesinin çöküşünü işaret ettiği biçiminde yorumlar. Beyliklerin doğuşu ve hilafetin yetkilerini paylaşmaları ile birlikte "sultan" adını almaya başladıklarını anlatır. Devamında verdiği bilgilere göre zamanla doğuda Arap olmayan hükümdarlara itaat ettiklerini belirtmek mahiyetinde lakaplar verdiler. Şerefüddevle (devletin şerefi), Adudiddevle (devletin destekçisi), Rüknüddevle (devletin direği), Muizzüddevle (devleti güçlendiren), Nasirüddevle (devletin yardımcısı), Nizamülmülk (devletin düzenleyicisi), Bahaüddevle (devletin iftiharı), Zahirülmülk (devletin sermayesi) gibi Mağripte 'de Şii Ubeydîler Sinahce emirlerine bu gibi ünvanlar verdiler. Endülüsteki derebeylikleri ise halifelere ait özel ünvanları bölüşürler. "Nasr", "Mansur" "Muzaffer" gibi ünvanları kullanırlar.[274] Halifeliğin bütün ünvanları yok olduktan sonra Yusuf Bin Taşif, Cebeli Tarık'ın iki yakasını da ele geçirir, fakat dinin emirlerine uymak gereğince zamanın Abbasi halifesine biat eder. Halife de ona "Emirül Müminin" ünvanını verir.[275] İbn Haldûn'un verdiği bu bilgilere göre, sonraki dönem Muvahhidlerden Mehdi ile devam eder. Mehdi "imamı

[274] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss.478-481.
[275] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 482.

masum" konusunda ehli beyt ile hemfikirdi ve imam ya da masum olarak isimlendirildi. Bu nedenle Emirül Müminin ünvanını kullanmadı. Fakat veliahtı olanlar kullandı. Muvahhidlerden sonra gelen Zenate iktidarı da hilafete edeplerinden bu ünvanı kullanmadı. İbn Haldûn artık bu ünvanın hükümdarlığın gücünü göstermek maksadıyla kullanılır hale geldiğini açıklamaktadır.[276]

Sözkonusu Emir ünvanı hakkında da şu bilgileri verir; "Emir Ünvanı, askerlikle ilgili olan işleri yöneten komutana tahsis edildi. Emir kudret sahibi idi. Bütün rütbe sahiplerine onun hüküm ve emri yürürlükte idi. O, ya halifenin kendini vekil göstermesi veya halifeye tahakküm ederek idarenin başında bulunuyordu. Bu hal uzun sürdü."[277]

İbn Haldûn'a göre, Arapların en kötü adetlerinden biri de başkanlık için birbirleriyle sürekli yarışmalarıdır. En yakını sayılan babası, kardeşi kabilenin büyüğü dahi olsa başkanlığı vermek istemediklerini, nadiren utanan olursa, bu da zoraki bir bırakmaya neden olur der. Bu durumun neticesi olarak da emirlerin çoğaldığı, herbirinin halktan vergi toplamak suretiyle halkın refahını eksilttiklerini açıklar.[278]

Böylece, İbn Haldûn tarihi süreçte devlete başkanlık edenlerin aldığı ünvanların nasıl değişim ve dönüşümler geçirdiğini bütün safhalarıyla birlikte anlatmaktadır.

6.4. Melik ve Sultan

İbn Haldûn'a göre,

> Sultan, bağımsız bir hükümdardır, kudretlidir, kavminin yardımına muhtaçtır.(...)Sultanın mahiyeti ve hizmetinde bulunanlardan vezir, katip ve azatlıları fakirdirler, aşağı derecededir, mevkileri ve servetleri, hizmetinde bulundukları sultanın şan ve serveti nispetindedir; sultan ise ele geçen paraları kendini sıkıştıran devleti koruyan kavmi arasında bölüştürdüğü için eli dardır. Fakat hükümdarlığın tabiatı icabı kuvvet kazandıktan sonra kavmini hükmü altına alır, ganimet ve vergilerden onlara el çektirir.[279]

Burada, İbn Haldûn, Sultanın gücü yetkin hale geldikten sonra kavminin gücünün azaldığını, devlet idaresine eskisi kadar etki edemediklerini açıklar. Artık devletin idaresi

---

[276] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 486.
[277] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 503.
[278] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 331.
[279] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 578

ve korumasıyla ilgili işleri azatlılar ve devlet sayesinde yetişmiş kişilerle bölüşmek zorunda kalırlar. Sultan bu aşamada devlet başkanı olarak tüm gelirleri kendi elinde toplar. Ona göre; hükümdarın devlet hazinesi gittikçe çoğalır ve kavmi içinde şanı ve şerefiyle güçlü hale gelir. İşte bu durumda yönetimi altında hizmet gören vezir, katip, hacip, azatlı, şurta mesleklerini icra edenlerin dereceleri yükselir, onlar da kazançlarını artırırlar.[280] Anlaşılan o ki, sultan bu aşamada artık devletin yıkılmasından korkar hale geleceği için yeni yardımcılar ve devletin önemli işlerine hazineden harcamaya başlar. Fakat bu da ihsan ve masrafların çoğalması anlamına gelir. Nitekim devletin para ihtiyacı artar ve devleti yönetenlerin elleri darlaşır, hükümdara yakın kişilerin oğulları ve adamları da bu sırada israf etmeye başlarlar, hükümdara hizmetlerinde bağlılık ve gönüllü hizmet artık sözkonu değildir. Bu nedenle hükümdar varlıklarını ellerinden almaya başlar. Böylece yükselen cömertlik ve refah süreci çöküşe geçer.[281]

Ona göre; Melik ve sultanı diğerlerinden ayıran özellikler vardır.[282] Sultanlık alametlerini şu başlıklar altında tek tek inceler. Alet, taht, sikke, dirhem, mühür, tıraz, otağlar, çadırlar, maksure ve hutbede dua. Bunlar, sultana ait halktan ve devletten ayıran nişaneler olarak ifade edilebilir. Şöyle ki;

Alet: Bayrak, sancak, davul, borular çaldırmak, sultanlık alametleridir. Aristo'nun siyaset kitabında bunların düşmanları korkutmak için olduğunu söylediğini belirtir. Korkunç seslerin kalplerdeki etkisini kabul eder. Fakat asıl maksadın bu olmadığını düşünür. İbn Haldûn'a göre, maksat, insanların musiki nağmelerinin güzel sesleri işitildiğinde, kalpte sevinç ve neşe olduğu için ağır işleri kolay görecek ve canlarını feda etmeye istekli hale gelmeleridir. Islık ve haykırışlardan atların harekete geçmesi gibi, insanlarda da güzel seslerden kalplerine gelen hisle hareketlenme olduğunu anlatır. Aletlerdeki gayeyi böylece savaşta yiğitleri harekete geçirmek olarak belirler. Şiir ve hitabetin de askerler önünde aynı gücü oluşturduğunu vurgular. Öte yandan çok sayıda sancak kullanmanın gayesini korku oluşturmak olarak anlatır. Devletlerin bu alametleri

[280] a.y.
[281] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 579
[282] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 533-555.

kullanmada birbirlerine benzemediklerini sözlerine ekler.[283]

Sikke: Halk arasında tedavülde olan dinar ve dirhemler nakışla oymak ve işlemek, demir damga ile damgalamak yoluyla üretilirdi. İbn Haldûn devletin idaresi için gerekli bir memuriyet olarak sikkenin para şartlarına uygun olup olmadığını kontrol eden memuriyet de doğduğunu anlatır. İslamiyet öncesi ibareler ile İslamiyet sonrası sikkelere basılan ibarelerin de değiştiğini, hükümdarlık edenin sureti ya da halifelik edenlerinin adlarının basılması gibi yöntemlerle hüküm sürenlerin alametini taşıdıklarını açıklar.[284]

Mühür: Resmi kâğıt ve senetleri mühürlemek için İslamiyetten önce de sonra da kullanılmış olup, parmağa takılan hatem isimli yüzükle mühürlenirdi. İbn Haldûn'un devletlerde mühürleme şekillerini de anlattığı bu kısımda örf ve adet farklılıkları ile detaylandırarak kimi zaman devlet başkanları, kimi zaman valiler, kimi zaman kadılar tarafından kullanılan mühürler olduğunu söyler.[285] Kâtip Müdürü olan arkadaşı İbn Rıdvan'dan bahsettiği, hatıralar adlı eserinde, mektup ve yazıların altına sultan adına konan mührün sahibi olduğunu belirtir. Bu arkadaşının mühürdarlık özelliklerini güzel yazı, bilgi çokluğu, üslup güzelliği, belgeler fıkhındaki becerisi (noterlik), sultana yazdığı mektuplardaki belagati, şiir söylemede, minberdeki hitabeti yönlerinden Mağrip'in övünç duyduğu kişilerden biri olarak belirtir. Sultana yazdığı bir methiyeyi de eserine alır. Methiye sultanla birlikteki bilginleri sayması bakımından enterasandır. Mısralardan bazıları şöyledir;

Kişinin yoksulluğu, yetersizliklerindendir
Akıllı kişiyi yüklerinden ölçüler kurtarır
(…)
Kararsız göremezsin o yüce bilginleri
Kesin doğruya ulaştırır seni onların fikirleri
Fıkıhta el-Asbahî[286] bekler sabahını
Eşheb[287] sayesinde getirir yıldız gibi kanıtını
(…)
el- Abilli ile toprak büsbütün suya kandı
Hiçbir su isteyen, ilimden nasipsiz kalmadı.[288]

[283] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 533-538.
[284] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 539-542.
[285] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 544-549.
[286] Malik bin Enes el-Asbahi, Maliki Mezhebinin imamıdır.
[287] Ebu Amr Eşheb bin Abdülaziz bin Davud, Mısırlı bir maliki hukukçudur.

Dönemin sultan, bilgin ve bilim anlayışını ortaya koyması bakımından bu methiye önemlidir.

Tıraz: İbn Haldûn'a göre hükümdarların atlas, diba ve ipekten dikilmiş giyimlerini süslemek devletlerde bir adettir. Ad, lakap, tuğra gibi kendilerine mahsus işaretleri nakşettirirlerdi. Kendisi giydiği gibi, şeref kazandırmak istediği kişilere de, devlet görevine getirirken giydirirdi.[289]

Otağlar ve çadırlar: Yün, pamuk, keten gibi kumaşlarla yapılmış çadırlar ve gölgelikler yine hükümdarlık alametlerindendi. Özellikle seferler sırasında büyük küçük bu çadırları kullanmak iftihar sebebi idi.**[290]**

> Arap devletleri medeniyetin ve refahın her türlü nimetleri içine dalarak şehirlere indikten, çadırlarda yaşamayı bırakarak saraylarda yaşamaya başladıktan ve deveye binmeyi bırakıp atlara bindikten sonra seferleri sırasında kullanmak üzere, değişik şekillerde ketenden yapılma evler, yani çadır ve otağlar vücuda getirdiler. Yuvarlar, dört köşeli ve uzunca olmak üzere son derece muhteşem ve süslü, geniş çadır ve otağlar yaptırdılar. Emir ve asker komutanları çadır, otağ ve gölgeliklerinin etrafını, ketenden yapılan ve duvar vazifesini gören çitlerle çevirdiler.[291]

İbn Haldûn daha sonra çadır ve otağların sadece seferler sırasında kullanıldığını ifade eder. Fakat böyle olunca, askerin ordugâhta toplanması ve himayesi için canlarını feda edecekleri çocukları yanlarında bulunmadığı için savaşlarda zaafiyet doğacağını ve gece baskını sonunda hepsinin yok olması tehlikesi olduğunu düşünür.[292]

Maksure ve Hutbede Dua: İbn Haldûn, namaz için camilerde maksure yapılması ve hutbelerde dua okunması halifelik ve Müslüman hükümdarların alametleri olarak sayar. İslamiyetten önce idadethanelerde böyle bir uygulama olmadığını belirtir. Maksureler

---

[288] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, ss. 28, 29.
[289] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 549-551.
[290] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 551.
[291] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 552.
[292] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 553.

mihraba yakın bir yerde yapılır ve etrafı çevrilir. Zamanla sultan ile cemaatin arasını ayırmak için yapılan bir bölme haline gelmiştir.[293]

İbn Haldûn tarihi süreçte hutbelerde hükümdara dua etmek, halifelerin kendileri yerine vekiller tayin etmeye başlamasıyla olduğunu anlatır. Böylece vekili olan kişi halifeye dua eder ve Yüce Allah'ın dünya maslahat ve menfaatini onun şahsında topladığını, hutbe zamanı duaların kabul edileceğinin düşünüldüğünü söyler ve halifeye dua ederdi. Bu da halifelik alametlerinden biri olarak gerçekleşmiştir.[294]

İbn Haldûn'a göre devlet içinde ve hükümdara bağlı olan kalem ve kılıç daireleri bazen o kadar güçlenir ki, hükümdarın yetkilerini tehdit eder. Hatta bazı hallerde hükümdarı istibdat ve hacir altına aldıkları bile görülür. Daha ileri giderek hükümdarın azli ve tayin etme işine bile yeltenirler. [295] Bu durum, ona göre; mülkün melike ve saltanatın sultana hâkim olması şeklinde kendini göstermektedir. Bu noktada devletin bünyesindeki bürokrasi devlet başkanı olan padişaha bile hükmetmektedir. Bürokrasiye karşı dikkatli ve anlayışlı olmayan hükümdarların akıbetleri pek iyi olmamaktadır. İbn Haldûn, bu nedenle hükümdarların kanun-i kadim dedikleri hanedanlıktaki idarî ananelere bağlı kalma mecburiyeti hissettiklerini düşünür.

İbn Haldûn'a göre devlet, çeşitli yollarla halktan aldığı vergileri ve temin ettiği gelirleri, cimrice davranmadan ve vakit kaybetmeden çeşitli yollarla tekrar halka aktarmalı, piyasaya sürmeli, böylece iktisadi hayata hız, ticari faaliyetlere gelişme ve büyüme imkânı kazandırmalı, bu suretle güçlendirilmelidir. Mal elde etmenin, memleketi mamur hale getirmekten başka yolu yoktur.[296] Aşırı vergilerle hükümet, halkı baskılayıp, bunları ödemeye mecbur kılıp, şiddet kullandığı zaman bu zillete katlananların hileye başvuracağını belirtir.[297] Fazla vergilendirmenin sahtekarlıklara sebep olacağı liberal etiğin temsilcisi Spencer'ın da düşüncesinde bu fikir yer alır; ilgili kısımda değineceğiz.

İbn Haldûn zulüm sözkonusu olduğu zaman sahibinin elinden malının nedensiz ve karşılık ödenmeden alınması zannedildiği belirtir. Fakat ona göre; bundan çok daha geniş

---

293 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 553.
294 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 554, 555.
295 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 532
296 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., s. 572
297 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt., ss. 315, 333

manalar içerir. Başkasının mülkünü almak, zorla çalıştırmak, şeriatın farz kılmadığı ya da yapamayacağı işler yüklemeyi de zülmün türleri arasında sayar. Ona göre; haksız vergi de, hak olandan fazla vergi de zulümdür. Devletin ve umranın çökmesine ve mahvına sebep olan en önemli nedenlerden birinin de halkın ürettiği malı ucuz alıp yüksek fiyatla yine halka satmak olduğunu söyler. Ona göre; insanların bu ve benzeri hususlardaki hukukunu tanımayan durumlar zulüm, sebep olanlar da zalimdir. Tüm bu zulüm türleri umranda yaşayanların şevk ve hevesini yok ederek büyük zararlar verir. Devlet otoritesi tarafından yapılması mümkün zülumlere, malını parasız almak, ailelerine tecavüz etmek, haksız yere kan dökmek, namuslarını kirletmek gibilerini ekler. Butür zulümlerin ani fitnelere ve bozgunlara sebep olacağını ve daha büyük zulümlere kapı aralayacağını vurgular.[298]

> Bilinmelidir ki, zulmü haram kılmasından Şari'in kastettiği ve gözettiği hikmet işte budur. Umranın yıkılmasına ve harap olmasına yol açan hususlar bundan kaynaklanır. Umranın fesada uğraması ve harap olması ise, insan nevinin inkitaını ilan eder. "Beş zaruri" maksadın tümünde şeriatın riayet ettiği hikmet budur. (Dini hükümlerin ruhu, zulmü yok etmek ve adaleti getirmektir). *Beş zaruret ise şunlardır: Dini muhafaza, nefsi muhafaza, aklı muhafaza, nesli muhafaza, malı muhafaza.* Görüldüğü gibi, zulüm umranın tahrip edilmesine yol açması suretiyle insan nevinin ve nesilinin kesilmesini ilan edince, haram kılma hikmeti onda mevcuttur, demektir. Bu yüzden zulmün yasaklanması mühim olmuştur. Zulmün, haram olduğunu gösteren ayet ve hadislerdeki deliller, sayılmayacak ve belli bir esasa göre zabt ve tesbit edilmeyecek kadar çoktur. Herkes zulmetme gücüne sahip olsaydı, herkes tarafından işlenmesi mümkün olan zina, katl ve içki gibi beşer nevi için zararlı (ve müfsit) olan günahların karşılığında konulan, menedici cezalar ve müeyyideler zulmü önlemek için de mutlaka konulurdu. Fakat kendisine güç yetmeyenden başkasının zulme gücü yetmez. Zira zulüm, sadece kudret ve otorite sahibi olanlardan vaki olur. Bu yüzden şeriat, zulme kadir olan şahsın, vicdanında manevi bir müeyyide (vâzi) hasıl ederek, böylece zülumden el çektirmektedir. Ve "Rabb'ın kullarına zulmetmez"(Fussılet, 41/46).[299]

Makasud'us Şeria olarak bilinen beş hükmün nedenini açıklayan İbn Haldûn, diğer İslam Ceza Hukuku meselelerinin de nedenlerini açıklamaya yönelik cevaplardan örnekler vererek, İslam'da cezalandırmanın dahi zulmü amaçlamadığını ısrarla vurgular. **Vâzi kavramı** özellikle dinin insan vicdanında oluşturduğu Allah korkusu ve ülfetine işaret

[298] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 570-574
[299] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 587.

etmesi bakımından önemlidir. İbn Haldûn'un burada vahye boyun eğen Müslümanın daha fazla beşeri kanuna ihtiyaç duymayacağını vurgulamak istediğini düşünüyoruz.

Hz. Ömer'in" Bir kimseyi şeriat edeplendirmezse, onu Allah da edeplendirmez" sözlerine atıfla vâzi hükmünü savunur. Çünkü İbn Haldûn'a göre "şer'i kanunlar insandaki cesareti ve direnci kırmaz. Çünkü bunlardaki müeyyide zatîdir."[300] Ona göre; şeriatın müeyyidelerine gönüllü tabiyetin esas olduğunu biliyoruz, bu kısımda hükümetlerin kanunî müeyyidelerinin zoraki ve boyun eğme vaziyetine dönüştüğü için insanlarda cesaret ve dayanıklığı azalttığını vurgulamaktadır.

Yine tezimizin ikinci bölümünde, hernekadar dinî hukuk yerine, dünyevî hukukun geçmesi bağlamında olmasa da "aşırı yasalaşma"nın insan ve toplum yönetiminde Spencer tarafından da eleştirildiğini görüyoruz. Yeri geldiğinde değinilecektir.

6.5. Vezirlik

İbn Haldûn vezirliği devlet işlerinin ana temeli olarak tanımlar. Vezaret kavramının yük anlamına gelen "vizr" kökünden türemiş, yardım etmek manasında olduğunu belirtir. Nitekim kendisini vezir yapan hükümdarın yüklerini kaldıran kişidir.[301] İslamiyetin sadeliği nedeniyle hükümdarlığa mahsus rütbe ve memuriyetlerin ortadan kalkması nedeniyle aslında Müslümanların vezirlik tabirini bilmediklerini ifade eder. Fakat halifelik zamanında Hz. Ömer'in, Hz. Ebubekir'in; Hz. Ali ile Hz. Osman'ın ise Hz. Ömer'in veziri hükmünde olduklarını vurgular. Fakat İbn Haldûn'a göre, o dönemde vergi toplamayı, maliye ve hesap işlerini bilmiyorlardı. Hristiyan ve Yahudi ehli kitap olanlardan azatlı ve kölelerinden istihdam ederek bu işleri yürütmüşlerdi. Dönemin elitleri belâgat bilirdi, Halife de belâgat ile konuşurdu; yazı işleri ayrı bir vazife gibi görülmese de bu belâgatların kaydı için güzel yazı bilenleri seçerlerdi.[302] İbn Haldûn zaman içinde kabilelerle ilişkileri yürütmek ve bu konuda danışman için atananlara da vezir denildiğini belirtir.[303] Mısır'da Türk devleti kurulduktan sonra vezir ünvanını sadece vergi işlerini yönetenlerin kullandığını anlatır. Endülüs Emevilerinde ise vezirlik gruplara bölünüp her vazife için ayrı

[300] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 284
[301] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 498.
[302] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 500.
[303] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 501.

vezirlik kurulduğunu söyler. Mali işler veziri, zulümden şikâyet edenlere bakan vezir, halkın işine bakan vezir gibi ayrı birer daire tahsis edilmiştir.[304] İbn Haldûn'un verdiği tarihî bilgilere göre, daha sonra aralarından birini halifeden emir almak için tayin edip ona 'Hâcip' adını verdiler. Hâciplik, Endülüs Emevilerinde o kadar yükselir ki, derebeylikler hacip ünvanını seçerler. [305] Yine verdiği bilgilere göre, Türk devletlerinde vezir, haraç, cizre ve alışverişlerdeki mali vergileri toplayıp devlet işlerine ve cari giderlere harcardı.[306]

Mali işlerde zamanla vezirin bünyesinde toplanınca, devletleri yöneten "kalem ve kılıç" gücü vezire geçtiğini söyler.[307] Abbasiler dönemi ile birlikte vezirlerin halife üzerinde baskı kurmaları başlayınca, şeriatın hüküm ve kaideleri tatbik edilsin diye veziri kendine vekil tayin etmeye mecbur oldu. İbn Haldûn, böylece vezirliğin ikiye ayrıldığını söyler. Bunlar,

1- Tefviz
2- Tenfiz

Tefviz: Yani devletin bütün işlerini ve halifenin bütün yetki ve hukukunu vezirlik makamına teslim etmek.

Tenfiz: Bütün hüküm ve emirleri amelde tatbikten ve icradan ibaret olan vazife[308]olarak açıklamaktadır.

Arap olmayan kavimlere geçince hükümdarlık, bu ünvan yerine "emir" ya da "sultan" kullanıldı. Abbasi Devleti yıkılıncaya kadar bu durum sürdü.[309]

İbn Haldûn dönemin sultan ve emirlerine en yakın konum olan vezirlik makamından kaynaklanan devlet adamı karakteristiklerini ve mücadelelerin neticelerini pekçok örnek üzerinden anlatır. Hükümdara yakın olanların hükümdarın yetkilerini tehdit eder hale gelebildiklerini, devlet adamlarına karşı dikkatli veya anlayışlı olmayan hükümdarların siyasi entrikalara dayanmalarının mümkün olmadığını söyler. Bunun

[304] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 503.
[305] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 504.
[306] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 508.
[307] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 502.
[308] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 502.
[309] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 503.

örneklerinden bir olarak, Halife Harun Reşid döneminde, Yahya Bin Halidoğullarından asker komutanlığı ve kalem sahibi gibi önemli devlet görevlerinde yirmibeş başkanlığın oluştuğunu belirtir. Reşid Halife olduktan sonra onu yetiştiren, Yahya'nın idari işleri elinden aldığını söyler. "Ey Babam" diye hitap ettiği Yahya bin Halid ve taraftarlarına çok imtiyaz verdiğini ve dereceleri yükselince kaprislerinin arttığını açıklar. Emirlerin onlardan istifade edebilmek için hediyeler gönderdiğini, topladıkları vergilerden hazineye yolladıklarını anlatır. Yahya ve taraflarının; Şiilerin ileri gelenlerine yapılan bağışlar, asil ailelere yoksul olmamaları için edilen yardımlar, esirlerin azâdı için para ödemek gibi faaliyetlerle halifeden destek kazandıklarını anlatır. Böylece ülkenin heryerinde mülk edindiklerini, fakat bununla halifenin yakını büyüklerin kin ve hasetine sebep olduklarını belirtir. Böylece dedikoduların çoğaldığı, siyaseten aleyhte çalışmaların başladığını vurgular. Cafer'in dayıları Kahtebeyoğullarının akraba olmalarına rağmen onların da aleyhtle çalıştıklarını "kalplerinde kin ve haset yerleşmiş olduğu için, kardeşlik şefkati aleyhlerinde çalışmalarına mani olmadı, akrabalık, antlaşma onları bundan alı koyamadı"[310] diyerek, idari makamlarda gelişen entrikada vezirlik ve etrafındaki devlet adamlarının makama etkisini vurgular. Yukarıda bahsettiğimiz Yahya ve Cafer'le ilgili muhalefete dair tarihî bilgileri devletin idaresindeki siyasi mücadeleye örnekler bağlamında anlatır.

İbn Haldûn'a göre özellikle devlet yönetimi babadan oğula geçer hale geldiğinde vezirlerin devlet yönetiminde etkilerini artırdıkları görülür. Çocuk hükümdarların da tahta geçmesine sebep olan bu sistemde, ne zamanki böyle bir durum vaki olsa, çocuğun devlet işlerine bakması, çeşitli kişilerce unutturulur. Böylece İbn Haldûn'a göre hükümdarın devletteki rolü sadece tahta oturmak, korkutucu söylemlerde bulunmak, saltanatın gerisinde de kadınlarla meşgul olmak biçimine dönüşür. Dolayısıyla devlet işleri, ordu ve maliyenin teftişi gibi meseleler artık vezirin vazifesi olduğu sanılır. Devletin idare edilmesi vezir için tabii bir hal hükmünü alıncaya kadar durumun böyle devam ettiği dönemlere geçince, artık vezir de kendinden sonra makamını oğluna devreder hale gelir. Bu durum için İbn Haldûn, Doğu'da Abbasiler Devletine Büvayhilerin, Türklerin, Kâfûr el-İhşidilerin

[310] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s.73,74.

ve başkalarının, Endülüs'te Mansur bin Ebi Amir'in durumlarını örnek olarak verir.[311] Fakat etkisini kaybeden hükümdarın bazen bunu farkedip, idareyi tekrar eline alabilmek ve kendi ailesiyle idame ettirmek için, veziri ve taraflarını öldürdüğü, devlet işlerinden uzaklaştırdığı da görülür. İbn Haldûn yine de bu durumun nadiren olduğunu, bir kere vezir ve taraflarına geçen devletin, bu halden kurtulduğunun az görüldüğünü sözlerine ekler. Bu durumun da hükümdarın oğullarının lüks ve şatafat içinde yetiştirilip, sütannelerinin ahlaklarını aldıkları, başkanlık heveslerini taşımaz hale geldiklerinden, israf içinde yaşamakla yetindiklerini belirtir.[312]

İbn Haldûn yine başka vesilelerle tahakküm eden kimselerin devlet mensuplarına devlet adına hareket ediyormuş gibi gösterip, hükümdarın sıfatlarını kullanmaktan korkup, nüfuzunu sultan adına yürütüyormuş gibi gösterdiğini vurgular. Hükümdarın naibi olduğunu söyleyerek yanıltıp, tahakkümünü gizli gerçekleştirenler de vardır.[313] Hükümdarlığın ortadan kalkmasıyla bu görevlerin de ortadan kalktığını fakat devlet başkanının başkalarının görüşlerini almasıyla yardıma başvurmasının devam ettiğini de vurgular.[314]

İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan'*da yaşamından örneklerle vezirlerin siyasi faaliyetlerde nasıl aktif olduklarını anlatır. Vezir Ömer'in kıskançlığına sebep olan bir durumu ifade eder[315]; ayrıca vezir İbnu'l Hatib'e dönemin Sultanı İbnül Ahmer ile yakın ilişkisi bulunduğunu ve İbn Haldûn'u koruduğunu iletmeleri ile vezirin kendisine kıskançlık duygularının kabardığını anlatır. İbn Haldûn kendisinin de vezirin devleti tek başına ve başına buyruk yönetmesinden, tahakküm etmesinden usandığını anlatır.[316] Hayatındaki tüm bu örnekler, devlet yönetiminde özellikle başkanlık konumundaki kişinin otoritesinin bir başka kişi tarafından zayıflatılmasının, devlete ve topluma etkilerini birebir yaşamış olduğunu gösteriyor. Birliği sağlayacak ve ayrılıkların önünü kesecek güçlü bir otorite anlayışının temellerinde de, vezirlerle alakalı sorunları birebir yaşadığı dönemin bu tecrübeleri olduğunu düşünüyoruz.

---

[311] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 397.
[312] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 398.
[313] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 399.
[314] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 499.
[315] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s. 69, 70.
[316] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.83.

6.6. Katip

Katiplik vezirliğin içinde de yerine getirilen vazifelerden biridir. İbn Haldûn'un tecrübelerine göre, askerlere de bu vazifenin verilmişliği görülür. İbn Haldûn katiplerin meziyet ve hasletler bakımınından taşımaları gereken vasıflar olarak şunları belirtir;

- "Yumuşak davranılması gereken yerlerde yumuşak ve hoşgörülü davranmak
- Anlayışlı ve dikkatli olmak
- Teşebbüsü gerektiren yerde atak, geri durulması gereken yerde hareketsiz olmak
- Daima iffetli, adil, insaflı olmak
- Sır konusunda ketum olmak
- Sıkıntılı ve zor zamanlarda vefakar olmak
- Ne gibi felaketlerin ve hadiselerin vukua gelebileceğini tahmin etmek
- Herşeyi yerli yerince yapmak
- Ortaya çıkan meseleleri ve aksilikleri yerinde halledebilmek"[317] Tüm bu vasıflara sahip olabilmesi için de ilim dallarının hepsini gözden geçirip iyice öğrenmiş olması gerektiğini de sözlerine ekler.

Görevleri;

- Sultanın uzak yerlerdeki hükümdarlara mektuplarını yazmak,

- Sultanın bizzat göremediği kimselere onun emrilerini ulaştırmak,

- Hükümlerini yerine getirmek.[318]

İbn Haldûn'un, Sultan Ebu İnân'a yaptığı kâtiplik tecrübesini hatıratında anlatır. Ebu İnan'ın çektirdiği çileler olarak bahseder. Sultan hastalandığı bir vakit, Muvahhidlerin Bicaye yöneticisi Emir Muhammed ile yakınlık oluşturması sultanın kıskançlığına sebep olur. Bicaye'nin eski yöneticisi olarak bölgeyi geri almak üzere baskına hazırlandığını ve İbn Haldûn'un da bu konuda yardımcı olduğunu öğrenince hapse atar. Sultan ölünceye

[317] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 517
[318] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 598.

kadar da hapisten çıkamaz. Aslında yazdığı bir kaside ile sultanı etkilediğini, Tilemsandan Fas'a gelince kendisini bırakacağını vadettiğini, fakat döndükten kısa bir süre sonra sultanın öldüğünü söyler. Fakat nihayetinde o dönemde devleti elinde tutan Vezir el-Hasan bin Ömer tarafından bırakılır.[319]

Görüldüğü gibi İbn Haldûn bir kâtip olarak sultan ile ilişkiler konusunda da, vezirlerin devlet yönetimini ellerine geçirebilmeleri ve hükmedebilmeleri konusunda da tecrübelidir. Siyasetin içinde kendi kural ve kaideleri ile tasnif ettiği tüm olgusal gerçeklikler aslında yaşamındaki olgusal gerçekliklerin bir yansımasıdır. Devlet kurumları aralarında cereyan eden ilişkiler ve mücadeleleri, neticeleri ile birlikte tecrübe eden İbn Haldûn, empirik gözlemler ve çıkarımlarda bulunarak analiz etmektedir. Bununla birlikte rasyonel ve etik kaygı ve öğütlerini de ifade etmektedir.

6.7. Hâcip

İbn Haldûn insanların sultanın huzuruna rastgele girmesine engel olanı hâcip olarak tanımlar.[320] Ona göre; İslamiyetin ilk zamanlarında haciplik görevi yoktu çünkü İslamiyet ihtiyaç sahiplerini kapıdan çevirmeyi yasaklamıştı. Halifelik hükümdarlığa dönüşünce, merasim ve ünvanlar gereğince kapıdan huzura girmek önemli hale gelmiş ve haciplik ortaya çıkmıştır. Hz. Ömer, Hz. Ali, Muaviye ve Amr Bin As ve başkalarına yapıldığı gibi suikaste uğramaktan korktukları için dönemin hükümdarları hacipler atadılar.[321] Yukarıda değinildiği gibi Endülüs Emevilerinde her vazife için ayrı vezirlik kurulduktan sonra aralarından birini halifeden emir almak için tayin edip ona Hacip adını verdiler. Böylece haciplik, Endülüs Emevilerinde son derece önemli bir hale gelince, derebeylikler hacip ünvanını kullandılar. Sonraki Muvahhidler devleti Emevileri örnek aldı ve haciplik vazifesini vezirlikten üstün duruma getirdiler.[322] Dolayısla İbn Haldûn, üç tür hâciplik yapıldığını anlatır. İlki, dâr-ı hassa (özel), ikincisi dâr-ı amme (kamusal) olarak adlandırılmış, üçüncüsü vazife olarak icra edilmiş; saltanat makamında bir veliaht olduğunda hükümdarın yakın adamları ve özel dostlarını ondan uzak tutmak şeklinde icra

---

[319] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.60, 61.
[320] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 499.
[321] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 500.
[322] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 504.

edilir idi.[323] Hâciplerin en temel görevleri;

- Sultanın kapısını kapatarak halkın, sultanın huzuruna girmesine mani olmak,

- Kabul saatlerinde belli bir süre için kapıyı açık tutmak.

Hacipler Abbasilerde vezirin altında görev yaparken, Mısır'da Türk Devleti'nde naib rütbesinin altında hizmet verdi.[324] İbn Haldûn'un verdiği bilgilere göre, Muvahhidler döneminde hacip, sultanla halk arasında bütün rütbe ve derecelerde vasıtalık etti. Devlet yıkılmaya yüz tuttuğunda devletin tüm idari işleri, emirleri, ordu ve savaş işleri hâcibin elinde toplandı, hatta meşveret vezirliği de ona verildi. Tahakküm eder hale geldikten sonra ancak Muvahhidlerin 12. Sultanı Ebu Abbas haciplıği kaldırdı. Mağripte Zenateler haciplik uygulamadılar. Fakat savaşlarda orduya vezir başkomutanlık etti. Hesap tanzimi, mektup yazımı gibi işler, bunları iyi bilenlere tahsis edilir hale geldi. Sultan huzuruna kabul resmi bir görev şeklinde "mizvar" isimli memurlara verildi. Sultan kapısında muhafız anlamına geliyordu. İbn Haldûn, küçük bir vezirlik hükmünde olduğunu ve halk meclislerinde kişileri yerlerine oturtmak gibi görevler icra ettiğini belirtir. [325] Bir başka kıskançlık durumunu da hâciplik konusundaki tecrübelerini anlatırken veren İbn Haldûn; Sultan Ebu Abbas zamanında yaşandığını anlatır; artık daha tecrübeli olduğu için sultana kendisi ile ilgili dedikodular ulaştığını sezinlediğini ve bu konudaki bir sözü üzerine ayrılmak için izin istediğini belirtir. Geç de olsa sultanın izni verdiğini ifade eder. Sonra Araplara gittiğini Yakub bin Ali'ye konuk olduğunu fakat daha sonra sultan kendisi ile olumsuz bir düşünceye kapılıp, kardeşini hapse attığını anlatan İbn Haldûn; hatta zahire ve mal sakladığını düşünerek evine baskın yaptırdığını ama yanıldığını belirtir.[326] Bu hatıratından haciplik makamının siyasi entrikalara yatkın bir makam olduğu açığa çıkmaktadır.

İbn Haldûn kabileler konusunda, ikna etme ve onlardan gereken faydaları elde etme yollarını iyi bildiği için, Sultan Ebu Hammû döneminde haciplik ve mühürdarlık görevleri için çağrılır. Sultanın gönderdiği mektupta haciplik vasıfları bağlamındaki sözleri

[323] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 592.
[324] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 505.
[325] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 506, 507.
[326] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.89.

mühimdir. Şöyle ki;

> (…) Haciplik görevi bize yakınlığı, makamımızdaki çok özel durumu ve en gizli sırlarımızı bilmek yönleriyle, benzerlerinizin en üst derecesi, eşdeğerlerinizin en yüksek görevi olmuştur. Bu göreve, kesinlikle sizi tercih etmiş bulunuyoruz. Seçkin ve özel bir yer vererek sizi öne aldık. Bâbıâlimize –Allah onu yüceltsin- bu konudaki göndergeniz ve dikkat çeken değeriniz dolayısıyla, bâbıâlimizin hâcibi, sırlarımızın bırakılacağı kişi, yüce mührümüzün sahibi olarak varmaya çalışınız. Bunlara bol ihsan, çok hayır, özen ve saygınlık eşlik edecektir. Bu konuda, size kimse ortak olmayacak, hiç kimse öne atılmayacaktır. Eğer benzeriniz varsa, onu bildirin ve ona güvenin. Aksi halde, görevi üstlenmeye, mutluluğunuza ulaşmaya ve sevinçle karşılanmaya geliniz. Size Allah'tan esenlik, rahmet ve bereket dilerim.[327]

Fakat bu dönemde kendisi bilimle uğraşmak istediği için hapisten çıkan kardeşi Yahya'yı Ebu Hammu'ya yönlendirir ve onun haciplik görevini teslim almasını sağlar.[328]

İbn Haldûn'un zaman zaman devlet işlerindeki entrikalardan yorulduğunu ve aslında ilimle ilgilenmek istediğini yine hatıralarındaki sözlerinden görebiliyoruz. Şöyle der, "Size ilham edilen dünyadan yüz çevirmenin, teslimiyet ve yöneliş sırasında geçici şeylerden ve sınırsız emellerden elçekmenin, ancak Allah'ın bir çekip çevirmesi ve inayeti olduğuna tanıklık ederim. Allah bir işi dilerse, sebeplerini kolaylaştırır."[329]

6.8. Sır Kâtipliği

İbn Haldûn, hesap işleri Zimmilerin (İslamiyeti seçmeyenler) elinde olunca, haberleşmeleri gizli tutacak ve idare edecek kişiler atayıp sultanın halk ile ilişkisini korumak amacı ile sır kâtipleri bulundurulması gerektiğini söyler. Sır kâtipliğinin vezirlik gibi olmadığını sözlerine ekler.[330] İbn Haldûn kendisi de Sultan Ebu Salim'e Sır ve İnşa Kâtipliği yapmıştır.[331]

---

[327] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.92.
[328] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.92.
[329] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.114.
[330] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 501.
[331] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s. 61.

6.9.Maliye Müdürü

Maliye Müdürlüğü makamını, divan kurumunun başındaki kişi anlamında yorumlayabiliriz. İbn Haldûn bu işlemlerde ilgili kanun ve esaslara başvurmak bakımından devlet için zaruri vazifelerden sayar. Tüm bunlar için tutulan defter ve hesap işleriyle meşgul olunan yere "divan" adı verildiğini belirtir. İslam devletinde ilk defa divan kuran Hz. Ömer'dir. İhsan ve hakların kaydedilmesi ihtiyacına binayen kendisine önerilen bu kurumu kabul etmiş ve uygulamıştır.[332] İbn Haldûn esasen devletin gelir ve masraflarının asker ve devlet hazinesi arasında paylaştırılması, barış veya savaş yoluyla ele geçirilenlerin ayrılması, bu işler için görevlere kimin getirileceği, bu kişilerde aranacak nitelikler, hesap işlerinde riayet edilecek şer'i şartlar gibi hususları *Ahkamu's-Sultaniyye* kitaplarında ele alındığını belirterek *Mukaddime*'de daha fazla ayrıntıya girmez.[333] Maverdi gibi siyaset yazarlarının bu eserlerine değinmesiyle, dönemin İslam siyaseti kitaplarına hakim olduğunun ve analizlerini bunlara da dayanarak gerçekleştirdiğinin farkedilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

İbn Haldûn divandaki mali görevleri yerine getirirenlerin diğer vazifelerini de şöyle anlatır;

- Vergileri ve sultanın diğer gelirlerini idare etmek ve toplamak,

- Toplanan paraları yerinde harcamak,

- Her bakımdan sultanın mal ve mülkünü zayi olmaktan korumak.[334]

İbn Haldûn bu görevlerin ayrıca tanımlanmış kişiler tarafından yerine getirildiği gibi, zamanın örfü ile artık vezirler tarafından yapıldığını izah eder. Sultanın vazifeleri olan, ordu, silah, savaş ve benzeri işlerle halkını korumak ve başkaca hükümetlerle mücadele etmek vezirin vazifeleri haline zamanla gelmiştir. Devletin gücü arttıkça vezirlerin güçleri de aynı oranda artmıştı.

Askerlerin aylık ve masraflarını temin etmek,

---

[332] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 510.
[333] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 512.
[334] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 498.

Para ve devlet gelirinin toplanması,

Devlet başkanının sır ve yazışmalarının saklanması,

Yayılmasından sakınmak için sultan adına yazılan yazıları mühürlemek,

Vergi muameleleri ve tahsiliyle meşgul olmak,

Gelir ve gider itibariyle devletin hukukunu muhafaza etmek,

Asker sayılarını ve isimlerini tespit etmek,

Erzak ve maaşlarını tayin etmek,

Takdir edilen ihsanları gününde ödemek.

İbn Haldûn, dönemin devlet işlerinde esas ve mühim ayrımıyla, haraç ve askeri ihsan hesapları gibi, divan kayıtları ve bununla ilgili vazifeleri ellerinde bulunduranların güçlerine de böylece işaret etmektedir. İlgili kısmın başında da belirttiğimiz gibi, ona göre; makam güç anlamına gelmektedir. Görüldüğü gibi hernekadar vezirlik, sır katipliği ve haciplik ve maliye görevlerini ayrı başlıklar altında tasnif etmeye çalışsak da, İbn Haldûn'un da vurguladığı gibi bu vazifeler dönem dönem birbirleri ile içiçe gerçekleştirilmiştir.

6.10. Ulema

et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan adlı eserinde Mısır'da Selahaddin Eyyubi'nin yaptırdığı el- Kamhiyye Medresesinde, Fıkıh(hukuk) hocalığı yaptığı dönemi anlattığı kısımda müderrislik ve bilginlik hakkındaki fikirleri de yer alır. Müderrisliğinin ilk gününde yaptığı uzunca bir konuşma vardır. Buradan aktardıklarına göre, Allah bilginleri İslam milletine, koruyucu, gözetleyici, izinden gideceklere yıldız ve âlem yapmıştır. Bilginler bilgiye dair açıklamaları ve anlaşılmasını sağlamakla, İslam'a yaklaştırırlar. İlkeleri ve ayrıntıları düzgün ve düzenli yaparak eser verirler.[335] Olan ile olması gereken ayrımıyla baktığımızda bilginler ve yargıçlar hakkında sözlerinin olması gerekeni anlatmak için ifade olunduklarını anlayabiliriz. Nitekim İbn Haldûn, "Bilginlerin koltukları, vargücüyle gökyüzünün bir ucunda olsa bilimi araştırır, kapkaranlık şüphe

[335] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.177.

noktalarını feneriyle ışıtır. Yargıçlar, bilim ve hükmetmeyle övünürler, erdemler ve iyi niteliklerle tepeden tırnağa donanırlar.” [336] demektedir.

6.11. Ticaret Adamları

İbn Haldûn, devletin gelişmesinde etkin rolü olan ticaretin etkili bir biçimde yerine getirilmesinde ticaret adamlarının, idari ve yargı makamları ile olan mevcut ilişkilerini açıklar. Ona göre; ticaret adamlarının ahlakı, yüksek tabaka ve hükümdar ahlakından düşük olur.[337] “Tartışmalarda cüretkâr, hesaplarda dikkatli, mücadelesinde ısrarcı, idarecilere karşı cesur değillerse ve yüksek makamda hamisi olmayanlar ticaret erbabı olmamalıdırlar.”[338] “Ticareti, cesaretli ve atılgan, ihtilaflı davalara girmeye cüretli, hesap konusunda uzak görüşlü, yaman bir pazarcı, idarecilerin yanına gitmede cesur olanlar meslek edinmeli. Aksi halde servetini ziyan eder.”[339] İnsanların çoğunluğu diğer insanların ellerindeki mallara karşı açgözlüdürler, mal ve eşyalar üzerine üşüşürler. İbn Haldûn’a göre kanunların otoritesi olmasa insanların malları yağmalanmaya maruz kalırdı.[340]

Ayrıca İbn Haldûn’a göre “devletin ticaret ve çiftçilikle meşgul olması umran ehline tecavüzdür”[341] Ona göre; devletin bu tür alanlara dahil olması halkın işinin durması anlamına gelecektir; tüccarın ve çiftçinin işini bırakacak hale gelmesi, ancak devlet düzeninin bozulmasına sebep olacak bir müdahaledir. Çünkü devlet ürün ve mallara dilediği fiyatı belirleyip satabilir; bu durum halkın ekonomik durumunu altüst edebilir. İbn Haldûn sultanın çabuk para toplamak için bu tür yollara başvurmasının zulüm olduğunu vurgulamaktadır. Hükümdarların zorla mal satması da satın alması da, devleti büyük zararlara sokar.[342] Bu görüşü Spencer’ın da paylaştığını tezin ikinci bölümünde açıklayacağız. Devlet yönetiminde ticaret ve ekonomiye fazlaca müdahalenin faydadan çok zarar getireceğine dair ortak bir kanaat taşımaktadırlar.

---

[336] İbn Haldûn, *et-Ta’rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s.178.
[337] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 820, 829.
[338] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, ss. 819, 820.
[339] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 828.
[340] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 352.
[341] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 576
[342] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 574, 575, 577

6.12. Donanma Komutanlığı (Kıyâdetu'l –esâtîl):

İbn Haldûn donanma komutanlığını, devlet memurluğu ve rütbelerinden biri olarak ordu komutanlığına bağlı bir komutanlık olarak açıklar. Halife Ömer Bin Hattap döneminde Amr bin As'ın " Deniz büyük bir varlık ve yaratık olup, zayıf olan bir yaratığa, bir kurdun ağaca bindiği gibi biner" cevabından sonra, Hz. Ömer müslümanlara gemilere binmeyi yasakladı. Uzun süre Müslümanlar denizlerden geri durdu. Fakat Arfece bin Herseme El-Ezidi Ummana savaşa giderken bu emre uymadı ve Hz. Ömer onu sert bir surette azarladı. Muaviye zamanına kadar müslümanlar gemilere binmedi. Araplar, Farslar ve Rumlar gibi denizcilikte ustalaşmış milletlere egemen olunca, onlardan denizciliği öğrendiler. Abdurrahman Nasır zamanında Endülüs donanması ikiyüz gemiyi buldu. İslam devleti Akdeniz tarafında zaferler elde edince, Hristiyan milletler Müslüman donanmasına karşı koyamadılar. Ubeydiler ve Emeviler zayıf düşünceye kadar bu böyle devam etti. İbn Haldûn, Sicilya, Girit ve Malta'nın ele geçirilişini, Mısır ve Şam bölgesinde idarenin zayıflamasını donanmaya önem verilmemesine bağlar. Bu hususa önem vermesinin bir diğer nedenini, Zic ve Cifr ilmine dair yazılan ve gelecekten haber veren eserlerdeki nakil ve rivayetlere dayanarak, Müslümanların Frenk yurdunu denizin öbür tarafından fethedecekleri ve donanma kuvvetiyle mümkün olacağı şeklindeki haberleri nakletmesinden anlıyoruz.[343]

7. YARGI SİSTEMİ

İbn Haldûn'a göre halifenin vazifeleri arasında yer alan, halk arasındaki anlaşmazlık ve husumetleri halletmek vazifesi, yargı sistemi ile ilgilidir. Ona göre; bu davaların Kur'an ve hadislere dayanan Şer'i hukuk kurallarına göre çözümlenmesi şart olduğundan, halifeliğin genel vazifeleri arasında yer alır. Özellikle İslamiyetin ilk zamanlarında halifeler, kadılık vazifelerini kendileri yerine getirir, başkalarına devretmezlerdi. Bu yetkiyi ilk devreden Hz. Ömer olmuştur. Ebu Derda'yı Medine'de kendisi ile birlikte davalarda hükümden sorumlu tutmuştur. Basra ve Kûfe için de kadılar tayin etmiştir. İbn Haldûn Ebu Musa'ya yazdığı meşhur talimatnamesinde kaza ile ilgili

[343] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 529, 530, 531.

genel hükümleri içeren, günümüz terminolojisiyle söyleyecek olursak yargılama hukukunun ilkelerini içeren, atıflarda bulunur.[344]

İslam Hukuku'nda yargılama hukuku tarihi açısından, mektubun özellikle tarafsızlığa önem vermesi, eski hukuklarda rastlanan keyfi delilleri kaldırıp objektif delilleri şart koşması, bu tür delillerin bulunmadığı durumlarda yemini onların yerine ikâme etmesi, hukuk tarihinde ileri bir anlayış olarak kabul edilmektedir.[345]

Doalyısıyla hadiselerde emsal olup olmadığını araştırarak kıyasla hükmetmenin önemine atıfta bulunması, delillerin toplanmasında dikkat edilmesine, şahitlik ve ispat yükümlülüğünün yerine getirilmesine, davacıları dinlerken hakimin ahlaki gücü ve dürüstlüğünü zedeleyecek tavırda bulunmamasına kadar detaylara işaret etmesi de bunlar arasında sayılabilir.

---

[344] İbn Haldûn, Mukaddime, 1. Cilt, s. 467, 468.
Hz. Ömer'in Ebu Musaya talimetnamesi;

Ey Ebu Musa! Halk arasındaki davaları halletmek sağlam bir farz ve ona göre amel edilmesi gereken bir sünnettir. Huzurunda iki kişi muhakeme edildiğinde, evvela her ikisinin sözlerini iyice anla; çünkü ancak davalar anlaşıldıktan sonra hüküm verilir ve hüküm yerine getirilir. Amelde tatbik edilmeyen hak ve adalet sözlerinin faydası yoktur. Davacılar önünde hüküm meclisinde hazır bulunduklarından her hususta adalet kaidelerine göre iş gör ki, onlardan üstün olan haksızlık yapacağına (lehlerine karar vereceğine) heves etmesin. Zayıf olanı da senin adaletinden ümidini kesmesin.

Ey Ebu Musa! Hak dava eden hakkını delil ve şahitleriyle ispat eder. İnkâr edene yemin ettirilir. Helali haram, haramı helal yaparak barışmalar müstesna olmak üzere, davacı Müslümanlar barışabilirler. Birgün davayı halledip hükmettikten sonra, ertesi günü aklını işleterek, dünkü hükmünün doğru olmadığını anlar ve doğru hal çaresi bulursan hakka başvurmaktan seni hiçbir sebep alıkoymasın. Çünkü hak ve adalet daha eskidir. Hakka dönmek yanlış yolda devam etmekten hayırlıdır.

Ey Ebu Musa! Kur'an'da ve Sünnette olmayan ve tereddüt etttiğin bir meseleyle karşılaştığında iyice düşün. O hadisenin benzerlerini araştır. Kur'an ve hadislerde bulamadığın hususlarda benzerlerine kıyas ederek hükmet.

Bir kimse hak iddia ederse getireceği delilleri için ona mühlet ver. Tayin edilen sürede davasını delil ve şahitleriyle ispat ederse, iddiasını kazanır, yoksa aleyhine hükmedilir. Çünkü bu yolda hareket etmek şüpheleri giderir; hak açık bir şekilde gözükür.

Müslümanlar bir diğerine karşı adil şahittirler. Onlar birbirlerinin leh ve aleyhinde şahitlik edebilirler. Ancak had cezasına çarptırılarak kamçıyla kırbaçlanmış olanlar, yalan yere şahitlik ettiği kesin olanlar ve yalan yere kendisini nesep ve dostluk bağıyla birbirlerine nispet edenler bunun dışındadır. Çünkü şer'i hükümlerde davaları ispat için şahitlerin cerh edilmemiş (fikirleri çürütülmemiş) olmaları şarttır. Şari kınanmış, suçlu kimseleri şahitlik ve yemin etmek hakkından mahrum etmiştir.

Ey Ebu Musa! Hasımların muhakeme edilmeleri sırasında üzüntü, sıkıntı ve bezginlik ifade eden söz ve davranışlarından sakın.

Şüphesiz hak yerinde karar kılar ve sahibini bulursa Allah'ın verdiği sevap çok büyüktür ve Allah böyle yapanın adını yüceltir vesselam!

[345] Arı, Abdüsselam, Hz. Ömer'in Ebu Musa El-Eş'Ari'ye Gönderdigi Mektubun Yargilama Hukuku Açısından Analizi, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 2, 2003, s. 88.

7.1.Kadılar

Bu kısımda anlatılacaklardan görülecektir ki, dönemin kadılık vazifesi, bugün için mahalle idaresini yerine getiren belediye başkanlığının, ilçe idaresi niteliğinde kaymakamlığın ve nihai olarak da adalet hizmeti niteliğinde hakimliğin içiçe olduğu tarihi bir süreçle biçimlenmiştir. İbn Haldûn döneminde, anlaşılan o ki, halifeler siyaset, cihat ve fütuhatla meşgul oldukları için kadılık vazifesine başkalarını tayin etmekteydiler. Fakat nesep veya dostluk bağıyla bağlı kişileri tayin ederlerdi. Kadılık makamının şartlarının, fıkıh kitaplarından ve *Ahkamu's Sultaniyye*[346] eserlerinde yer aldığını belirten İbn Haldûn, ilk halifeler dönemindeki kadılık, sadece halkın anlaşmazlıklarını halletmek iken; sonraki halifelerin dönemindeki kadılık vazifelerinin farklılaştığını belirtir.[347]

İbn Haldûn, kadıların en temel vazifesini, halkın hukukunu korumak, olarak açıklar. Fakat enterasan bir tespit olarak der ki;

"Gerçi ihtilafları halletmek için kadılık ve müftülük müesseseleri gereklidir. Ancak bu ihtiyaç zaruri ve umumi bir mahiyette değildir. Çoklukla bahsedilen hizmetleri yapanlara ihtiyaç duyulmayabilir. Çok defa halkın bunlara ihtiyacı yoktur. Bu vazifelere ancak halkın menfaat ve işlerine bakan hükümet önem verir."[348] Yargı sisteminin kuruluşu ve işleyişi hakkındaki bu vurgusu oldukça önemlidir.

Ona göre; kadılık, müftülük, müderrislik, imamlık, hatiplik, müezzinlik gibi dini vazifelerin başında bulunanların büyük servetler edinmeleri mümkün değildir. Bunun nedenini de mesleklerinin şerefli olması nedeni ile dünya işleriyle meşgul makam mevki sahiplerine yaltaklanarak, kendi mevkilerini ve şahsiyetlerini küçük düşürmekten imtina etmek olarak yorumlar. Bu konudaki fikrinin bir başka düşünce adamı tarafından itiraza maruz kaldığını, onun da delil olarak dönemin halifesi Me'mun zamanındaki devlet dairesi hesap kâğıtlarından kadı, imam ve müezzinin ücret ve aylıklarını göstererek kanıtladığını anlatır.[349] Bu açıdan bakıldığında, İbn Haldûn'un, günümüz yargı etiğindeki "hâkimin tarafsızlık ve bağımsızlık ilkeleri" uyarınca görevini yerine getirmesi ilkesinin sosyal

---

[346] Daha fazla bilgi için bknz, Ebul Hasan El-Mâverdî, *El- Ahkâmü's Sultâniyye*, Beyrut, 1405/1985
[347] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 468
[348] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 816
[349] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 817

zeminini belirlediğini görüyoruz ve böylece yargı sisteminin nasıl işlemesi gerektiğine dair yaklaşımını ortaya koymuş olur. Ayrıca Mağrip'li Üstadı Ebu Abdullah Âbili'den nakille, Sultan Ebu Said zamanında Fas kadısı olan fakih Ebû Hasan Mâliki'nin maaşı için hazine gelirleri tasnif olunurken; bir süre mahcubiyet yaşadıktan sonra, maaşının şaraptan alınan vergilerden ödenmesini istediğini anlatır. Etrafta bulunanların önce güldükleri sonra da hikmetini sordukları zaman şu cevabı aldıklarını anlatır; "Bütün vergiler haram olunca, ben ödeyenin gözü arkada kalmayan bir vergi türünden maaşımın verilmesini tercih edebilirim. Bu da şaraptan alınan vergi olabilir. Çünkü çok nadir haller müstesna içki alan herkes vicdanen rahat, gönül hoşluğu ile neşeli bir şekilde onun için para harcar, masrafına üzülmez, gözü arkada kalmaz, canı parasının arkasından gitmez".[350] İbn Haldûn kadının bu sözlerini özellikle aşırı vergilendirme ile ilgili hataları vurgulamak için kullanır. Lakin bir kadının etik kaygısını göstermesi bakımından da mühimdir.

Kadılığın temel görevleri arasında saydıkları şunlardır;

- Hasımlar arasındaki ihtilafları halletmek,

- Delilerin, yetimlerin, müflislerin ve sefihlerin hacir konulmuş mallarına bakmak,

- Müslümanların vasiyet ve vakıf işleri,

-Kendilerini evlendirecek velilerin bulunmaması durumunda dulların evlendirilmesi,

- Yolların binaların ıslahı,

- Kendilerine güven duyulması için bilgi, tecrübe ve adalet yönünden şahitlerin, memurların ve vekillerin durumunun araştırılması,

- Müslümanların genel maslahatları ile ilgili işler [351] olarak maddeler halinde sıralanabilir. Bu son vazifenin, özellikle devlet yönetimi ile adli mekanizmanın iç içe geçtiği karma bir vazife olduğunu, zalimin zulmetmesinden caydırıcı nitelikte olduğunu belirtir. Yukarıda bahsettiğimiz beledî, mahallî ve adlî vazifelerin birarada olduğu burada görülmektedir.

---

[350] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 824, 825
[351] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 469.

Kadılar buna göre, “açık delilleri ve ikrarı ele alır, emarelere ve karinelere dayanır, doğrunun açık bir şekilde ortaya çıkması için hüküm vermeyi erteler, tarafları anlaşmaya yöneltir ve şahitlere yemin ettirir.”[352] Dönemin kadılarının cihat komutanlığı ile de vazifelendirildiği olmuştur. [353]

Kendisi de kadılık görevini pekçok defa yerine getirmiş olan İbn Haldûn, hem mesleğin etik kuralları hem de yargı sisteminin işleyişi hakkında *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan'*da pek çok tecrübe ve eleştirilerine yer verir. Kadılık yaptığı Ebu Salim döneminde, bir başka kadı Ebu Merzuk'un kendisine olan kıskançlıkla sürekli kendisini şikâyet ettiğinden bahseder. Vezir Ömer bin Abdullah ile yönetim arasındaki çatışmalardan etkilendiğini, delikanlılık ile verilen ücret ve iktaya rağmen daha yüksek hedefler belirlediğini, bunun da nedeninin Bicaye Valisi Emir Ebu Abdilli ile olan arkadaşlığına güvenmesinden ileri geldiğini anlatır. Fakat bu hallerinin Vezir Ömer'i kızdırdığını sözlerine ekler.[354]

Dönemin uygulamalarını anlatan İbn Haldûn, Mısır'da El-Kamhiyye Medresesi'nde hocalık yaptığı dönemde, zamanın Sultanı devletin Malikî kadısına öfkelenerek görevden aldığını, yetkinliği nedeniyle kendisini atadığını anlatır. Bu dört mezhepten her biri kendine görev yapan yargıçlardan ayrı daha üst bir mercii olarak görev yapan kadıya, kâdıl-kudât (baş yargıç) denildiğini, belirtir. En üst mertebede Şâfiî başyargıcı bulunduğunu anlatır. Şâfiî başyargıcının yetim malları ve vasiyetlerle ilgili vazifelerini bağımsız olarak yerine getirdiğini açıklar. Öyle ki dönemin bir genel kabulü olarak, eskiden sultanın olan bu görevi, Şâfiî başyargıcının üstlendiğini anlatır. Malikî yargıcı yerine atandıktan sonra kadılık etiği olarak adlandırabileceğimiz hususlardaki şu sözleri dikkate değerdir;

> Hak konusunda hiçbir kınama beni durduramaz. Hiçbir makam ve servet de beni alıkoyamaz. Bu konuda, iki tarafı da eşit tutarım, taraflardan zayıf olanın hakkını alırım. Her iki tarafın şefaatçilerini ve vesilelerini kabul etmem. Kanıtları dinleyerek, gerçeği belirlemeye çalışırım. Tanıklık sorumluluğu için seçilenlerin adaletine bakarım. İyileri kötüleriyle karışmıştı. Güzel çirkinden ayırt edilemez durumdaydı. Hâkimler onları eleştiremezdi: güçlülere dayanma

[352] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 469.
[353] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 469.
[354] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s. 69, 70.

yanıltmacalarından dolayı, kötülüklerini bildiklerinin üstüne gitmezdi. Çünkü tanıkların çoğunluğu Emirlerle içli dışlıydı. Kimi Kur'an öğretmeniydi, kimi de cami imamıydı. Adaleti yanıltıyorlardı. İnsanların bu tanıklar hakkında iyi zanları vardı. Yargıçlar hakkındaki iyi tezkiyelerinde ve onlara şefaatçilikte kendilerine makam mevki payı verirlerdi. Bu yüzden hastalıkları adamakıllı ilerlemişti. İnsanlar arasında tezvirattan ve etliyi sütlüye karıştırmaktan doğan kötülükler yaygınlaştı. Bunların bir kısmından haberdar oldum. Bu konuda en ağır cezayı, en acıtıcı karşılığı verdim. Bilgim beni, bir bölümünü güvensiz görmeye yöneltti. Bunun üzerine onların tanıklık yapmalarını engelledim. Aralarında, kadı divanlarının katipleri ve meclislerinin tuğracıları vardı. Davaları yazmaya ve kararları tescile alışmışlardı. Yazıcılığı bilmeleri ve şartları tevsik etmeleri dolayısıyla, Emirlerin yaptıkları akitler için kullanılmışlardı. Bu yüzden, kendi tabakalarına karşı bir üstünlükleri, konumları dolayısıyla yargıçları yanıltmaları durumu oluşmuştu. Bu sayede, kimi eylemlere girişmeleri dolayısıyla, bekledikleri kınanmalara karşı onları koruyorlardı. İçlerinden sayısız vakıflarda, bir makam ya da ödül fırsatı doğduğunda, hemen bu yola başvururlardı. Bunun sonucunda, beldede hâkimler için belirlenen mezheplerin farklılığı dolayısıyla, adı kötüye çıkmışlığı gizleniyor, ileri gelenler meçhulleşiyor ve yanlışa sapmaya imkan sağlıyordu. Bir satış veya temlik işlemi yapana, oyun yapmaktan korumak üzere önüne yasaklama ve engelleme seddi çeken hâkimlere iftira atarak, şartlarını belirler ve cevap verirlerdi. Bu yüzden vakıflardaki zarar yaygınlaştı. Tehlike çanları, akitlerin ve emlakın kapısını da çaldı. Onları bana karşı tasalandıracak ve kinlendirecek biçimde bile olsa Allah'a söz verdim. [355]

Özellikle bu kısımda, İbn Haldûn hakkında şu hatırlatmanın yapılması gerektiği düşüncesindeyiz. İbn Haldûn'un siyaset tecrübeleri ile kadılık tecrübeleri söz konusu olduğu zaman, davranış biçimi farklıdır. Siyasî faaliyetlerinde, empirik ve olgusal gerçeklik alanının gereklerine uygun davranan, siyasî entrikalar içinde bulunan İbn Haldûn, kadılık makamında tespit ettiği gayri ahlaki teamüllere uymayarak herhangi bir makam kaygısı taşımamaktadır.

Bir diğer örnek ise, kadılık makamına atandıktan sonra etik kaygılarını anlattığı hatıralarıyla ilgili kısımda mezhep müftüleri ve fetvaları hakkında yaşadığı dönemin içinde bulunduğu durumu olan bütün açıklığı ile ifade eder.

(…)Mezheplerin müftülerine yöneldim. Aşırı muhalefetleri, hasımlara telkinleri, hükmün infazından sonraki fetvaları dolayısıyla, bunlardan hakim

[355] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, ss. 158, 159.

olanlar, son derece uzmandılar. Bir de baktım ki içlerinde aşağılık olanları var. (...) Ehliyetlerini ne kınayan, ne eleştiren, ne de süzgeçten geçiren var. Çünkü sayıları çok fazla ve nüfusun çokluğundan kaynaklanıyor. Fetva kalemi, bu bölgede (Mısırı kastediyor) sınırsız ve dizgini başıboş. Bütün hasımlar, ondan bir yular çekiştirir. Ucundan kenarından bir yanı alır. Bununla hasmına karşı zafer arzular, ona kabul ettirmekte kullanmaya çalışır. Müftü de, bu konuda ona, farklı görüş ile dar geçitlerini izleyerek tam istediğini ve beklediğini verir. Böylece fetvalar, çelişir ve çatışır. Hele hüküm infaz edildikten sonra olursa, kargaşa giderek büyür. Mezheplerde farklı görüş çoktur. İnsafı bulmak zordur. Müftünün yetkinliğini ve fetvanın şöhretini, halktan biri ayırtedemez. Dolayısıyla, bu yolun neredeyse sonu yok, kargaşa da bitesi değil. Bu konuda, gerçeği bütün çıplaklığıyla haykırdım.[356]

Hemen hemen bütün detaylarıyla anlattığı dönemi, bunların arasında kapkaççıların olduğu, herhangi bir hocaya intisaplarının bulunmadığını, ilimde bir kitaplarının da olmadığını vurgular. İnsanları nasıl alay konusu yaptıklarını, hatta insanların şerefleriyle oynamak ve ailelerine dil uzatmak için toplantılar düzenlediklerini söyler. Bu nedenle İbn Haldûn'dan rahatsızlık duyduklarını haset ve kinle dolduklarını belirtir. Zulmettikleri yani temel hak ve hürriyetlerini ihlal ettikleri bu insanlara Allah'ın hükümlerini geçerli kıldığını, beslendikleri kuyularını kuruttuğunu anlatır. Tüm bunları yaptığı için, İbn Haldûn'un şerefini lekemek amacıyla bin türlü iftira uydurduklarını, yalanlar yaydıklarını, tuzaklar kurduklarını söyler. Kendisinin yaptığı işten karşılığı yalnız Allah'tan beklediğini, cahillere hiç aldırmadığını sözlerine ekler. Diğer kadılar gibi davranmadığı için ondan hoşlanmadıklarını, kendi alıştıkları yola uydurmaya çalıştıklarını anlatır. Bu bağlamda kadılarda özellikle davaları yürütmek konusunda belirlediği etik problemler kısaca;

- Ekâbirin rızasını kazanmaya çalışmak,
- Makam ve mevkiye göre karar vermek,
- Başka seçenek varken hâkim hükmü de veremeyeceğinden davaları

reddetmeyi tercih etmek,[357]

Kendi etik tavrında ise öncelediklerini ise şöyle sıralayabiliriz;

- Doğrular konusunda tavizsiz olmak,

---

[356] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s. 159.
[357] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s. 160.

- İtidali arayarak karar vermek,

- İhlal edilen hakları kurtarmak ve teslim etmek,

- Makamlara çağrıldığı zaman batıldan sakınmak,

- Makam ve pay kapma hırslarına boyun eğmemek,

- Kadılık sorumluluğunun hakkını vermek,

- Kadılık görevine atayana vefalı olmak.

Bu tavrından dolayı mevcut teamüllere uymamasının bedeli olarak, devlet erkânı ve sultanın dostlarına kendisi hakkında kin duymalarını ve nefret beslemelerini sağlayacak suçlamalar yaptıklarını, devlet erkânı ile arasını açmayı başardıklarını söyler.[358] Böylece Mısır'daki ilk kadılık görevinden alınır. Kendini tekrar bilim ve ilimle uğraşa adar.

Yine Mısır'da Sultan Berkuk'un iktidarı sırasında kadılık yaptığı dönemde, Sûdûn'un kadılık teamüllerine uymadığı için kendisine kin beslediğini ve Mintaş'ın yazmaya zorladığı fetvalar dolayısıyla fakihlerden hıncını çıkardığını belirtir. Bu fetvaları isteyerek değil, içinde bulundukları zor durumlar nedeniyle yazdıklarını, ama durumlarını ima yoluyla, fetvada belirttiklerini vurgular. Sultan bu yaptıklarını farkedip, kendisini payladığını, görevden aldığını ifade eder.[359]

Kanaatimizce İbn Haldûn, ilk olarak siyasetin toplumsal yaşamın her sahasında olması nedeniyle, ikinci olarak ise toplum kendi içinde hiyerarşik yapısı ile kimi kurumlarında henüz insan fıtratının kötülüğe meyleden özelliklerini taşıması nedeniyle, bunları gözlemleyerek, o tabiatın zorunlu neticesi olabilecek kararlar alıyor. Fakat kadılık makamı, ahlâken ve şeriat ilkelerince en yüksek değerlere sahip olması gereken bir makam olduğu için buradaki tavrı, olgusal gerçeklikte mevcut düzen ilkeleri ile muamele değil, olması gereken için mücadeleye dönüşmektedir. Bu yönüyle İbn Haldûn'a sadece empirist tavra sahip bir düşünür demek, idealist düşünce yönünün farkına varamamak olacaktır. Tecrübî hayatın ve olgusal gerçekliklerin verileri ile din ve ahlak alanının normatif verilerini güçlü bir şekilde yorumlamaktadır.

---

[358] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, ss. 160, 161.
[359] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s. 208.

7.2. Fakihler

İbn Haldûn Umran ilminin diğer ilimlerle ortak noktalarını açıklarken, sosyal hayatın delillerinin fıkhı nasıl etkilediğini de vurgular. "Fakihlerin şer'i hükümlerdeki hikmet ve gayeleri zikretmelerinde"[360] sosyal yaşamın etkilerini açıklar.

Fakihler toplumu korumakla görevli oldukları için, şer'i hükümlerdeki hikmet ve amaçları yerine getirirken, toplumsal olguları ve gerçekleri inceleyerek, bunlardan istifade ettiklerini izah eder.

İbn Haldûn fıkıh âlimleri arasında ihtilaflar olduğunu belirtir. Arapça olan dil nedeniyle kelime ve lafızları anlamada farklılıklar olmasını doğal bulur. Fakat bunun yanında "nassların dışında kalan icma, kıyas, istihsan, istıslah, istishab, kavl-i sahabi, örf gibi deliller de yine ihtilaf konusu"[361] olduğunu da belirtir. Ona göre; yöntemi anlatarak ihtilafa düşmelerindeki bir diğer nedeni de açıklar; nasslarda hükümleri açık olmayan konularda, hükmü nass ile sabit olan vakıalara ve fıkhî meselelere kıyas ederken bunlar arasındaki benzerlik esas alındığı için bu esnada görüş farklılıklarından ihtilafa düşülmektedir. Bütün sahabelerin fetva vermek yetkisinin olmadığını, fetva ehli olmayanlardan dini meselelerin sorulmadığını da vurgular. Fetva sözkonusu olduğunda, Kur'ânı Kerîm'i ezberleyen, nâsih ve mensûhlarını, müteşâbih ve muhkemleri Hz. Peygamberden öğrenmiş olan sahabelere başvurarak öğrendiklerini hatırlatır.[362] Bunlara Kur'an okuyanlar manasında kurrâ denildiğini söyler. Fakat ona göre; bu İslam medeniyetinin ilk zamanlarına münhasır bir haldir. İbn Haldûn, sonra İslam Medeniyeti sınırlarını genişletip, Kur'an okuyanlar çoğalınca, sadece İslam Hukuku üzerine fıkıh ilmi gelişir ve fakihlik mesleği de böylece ortaya çıktığını belirtir.

İbn Haldûn, Fukaha ve Ulemâ tarafından icra edilen fıkıhı iki kısma ayrır. Ilki ehli rey ve ehl-i kıyas yolu ki bu yöntemi benimseyenlerin Iraklı olduklarını, temsilcinin ise İmam Hanefi olduğunu vurgular. İkincisi ise ehl-i hadis yoludur ki bu yöntemi benimseyenlerin de Hicazlılar olduğunu, temsilcilerinin de Malik Bin Enes ve İmam Şâfiî

[360] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 115.
[361] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 927.
[362] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 927.

olduğunu bildirir.[363] Daha sonra yetişen bir diğer fıkıh âlimi Ahmed bin Hanbeldir. Zamanla fıkhın dört imamı ile dört mezhebinin ülkeler tarafından örnek edildiğini anlatır. Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeli olmak üzere fıkıh ve mezhepleri tahsis olur.[364] Fıkıh ilmi ve fakihlerle ilgili tarihsel süreci böylece detayları ile anlatır. Buradan da anlaşılıyor ki, İbn Haldûn'un kadılık vazifesi ve siyasi kimliğini kıyaslamak gerekirse, hem aldığı eğitim hem de tarihi sürece hakimiyeti, onu iki alanda da yetkin kılmaktadır.

Ayrıca İbn Haldûn'un verdiği bilgilere göre halifelik, mülk ve saltanata dönüşünce, sonraki lüks ve refah dönemlerinde bunlara düşkünlükle bozulmalar olmuştu. Bozulmalarla birlikte Ehlü'l Hal ve'l–Akd yani Şura hazır bulunsa da zaten kıymet verilmeyen, göstermelik hale geldiğini, söz sahibinin ise sadece gücü elinde tutanın olduğu bir duruma getirildiğini anlatmaktadır. İbn Haldûn, hükümdarların kadı ve fakihleri Ehlü'l Hal ve'l – Akd'dan yani Şura'dan ihraç etmelerinin yanlış olduğunu vurgular.[365] Çünkü ona göre; devlet içinde bu makamın itibar görmesinin asıl nedeni şeriat hükümlerinin uygulayıcıları olmaları idi. İbn Haldûn, "Alimler peygamberlerin varisleridir" hadisi şerifine atıfta bulunarak, fakih ve alimlerin danışma şurasından çıkarılmalarına itirazını delillendirir. Fakat hadisi şerifin nasıl anlaşılması gerektiğini de ayrıca açıklar. Nitekim ona göre; artık zamanın alimleri peygamber dönemindeki gibi sözlü olarak ifade ettikleri şer'i hükümleri hayatlarında uygulamamaktadırlar.[366] İbn Haldûn'a göre hadiste geçen alimler, yaşayarak şeriata sahip olan alimlerdir ve peygamberin varisi olanlar bunlardır. Zamanın alimlerini, şer'i hükümlerin nakilcileri olarak gördüğünü anlıyoruz. Zamanındaki fakihlerin büyük bir çoğunluğunu bu nakilcilerin teşkil ettiğini de apaçık ifade eder.[367]

Fakat hayatında bahsettiğimiz gibi, hayatının sonuna kadar çeşitli vesilelerle tekrar kadılığa atanıp azledilmesi altı kez gerçekleşir. Hatta bu azledilme dönemlerinden birinde Tatar Sultanı Emir Timur'la görüşmesi ve onu Mısır halkına dokunmaması konusunda ikna etmesi anıları arasında yer alır.[368] Timur'la mücadele eden dönemin sultanı Ferec'in

[363] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 928.
[364] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 932.
[365] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 472.
[366] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 473
[367] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 474
[368] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* ss. 242, 243

azletmiş olduğu halde, İbn Haldûn'u diğer kadı ve fakihlerle birlikte, Timur'la karşılaşmaya Şam seferine götürmesi, büyük ihtimalle diğer kadılar ve fakihlere nazaran İbn Haldûn'un siyaset tecrübesinin daha yüksek olması sebebiyledir.

7.3. Şurta (Polis Teşkilatı)

İbn Haldûn özellikle Abbasiler, Endülüs Emevileri, Ubeydiyyin devletlerinde şer'i vazifelerden biri olarak idare ve asayişle ilgili, suçlara cezaların uygulanması için şurtaya ihtiyaç olduğunu belirtir. Kadılık hükümlerine göre şurtalığın alanının o dönemlerde biraz daha geniş olduğunu da ekler. Yetkilerini şu şekilde sıralar;

-Töhmet ve zanna dayanarak hüküm vermek,

- Suç sabit olmadan önce caydırıcı cezalar takdir etmek,

- Sabit olan cezaları infaz etmek,

- El kesme,

- Katl hadiselerinde kısasa hükmetmek,

- Suç işlemekten vazgeçmeyenleri ta'zir ve te'dib cezalarına çarptırmak.

Fakat hilafetle ilgili hususlar unutulduğu yönetimlerde, haksızlıklarla ilgili davalara bakmak sultanlara ait olunca, şurta vazifesinin ikiye ayrıldığını anlatır.

1- Şüphe üzerine şuçları takip etmek ve araştırmak, cezalarını vermek, sabit olması halinde doğrudan hırsızlık ve adam öldürme cezalarını infaz etmek.
2- Şer'an sabit cürümlerle ilgili cezaların tatbik edilmesi ve tazirler.

Hilafet bittikten sonra bu vazifeler bu idare şeklinden uzaklaştılar diyerek farklılaşmayı da net olarak ifade eder.[369] Çünkü ilk zamanlarda halifeler döneminde, dinî hilafet nedeniyle bu uygulamalar dini uygulamalar iken, artık siyasî uygulamalara dönüştüğünü vurgular. Ona göre; ilk zamanlarda İslam din olarak kabul edilmiş ve buna hürmetle bu vazifelere atamalar yapılmıştı.

İbn Haldûn, artık Kuzey Afrika'da bu görevin başında bulunana "hâkim"

[369] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 470, 471.

denildiğini belirtir. Endülüs'te "sahibi medine", Mısır'da ise "vali" olarak adlandırılmaktadır. Şurta, artık, devletin ordu komutanına tabii, savunma başkanının hükmü altında iş yapmaktadır. Çünkü Şer'i ahkâmın uygulayıcısı oldukları dönemde, suçlar ortaya çıktıktan sonra cezaların yerine getirilmesi şeklinde vazifelerini uygulamaktadır. Çünkü İbn Haldûn'a göre o dönemde, şer'i ahkâm suç ithamlarıyla değil neticelenmiş suçların cezalarıyla ilgilenmektedir. [370]

İbn Haldûn siyasi düzen içinde bu görevlerin ifası söz konusu olduğunda bir suçun olup olmadığını belirleyecek karinelerin toplanması ile alakalı uygulamalara dönüştüğünü; artık hâkim ya da polis suçluyu itiraf için zorladığını belirtir. Suçların soruşturulması ve cezaların tatbikinden kadılar kendilerini çekince, bu görevi ifa edenlere "sahib-i şurta" adı verilmiştir. [371] Bu uygulamanın sonradan Endülüs'te şurta-i kübra, şurta-i sugra (büyük ve küçük polis şefliği) şeklinde ikiye ayrıldığını ve büyük olanın devlet teşkilatındaki makam sahiplerinin cezalarıyla ilgilendiğini, küçük şefliğin de halka tahsis edildiğini vurgular.[372] İbn Haldûn, Mağrip'te Muvahhidler tarafında ise görevin bozulma yaşadığını hanedanlık taraflarının eline geçtiğini anlatır. Mısır ve Şamdaki Türk devletlerinde ise büyük devlet adamları ve onların evlatları tarafından bu vazifenin yerine getirildiğini, görevlerinin de şunlar olduğunu söyler;

- Azgınlık ve bozgunculuğu ortadan kaldırmak,
- Fesadın kapılarını örtmek,
- Fısk ve fücr yok edip suçluları dağıtmak,
- Şer'i ve siyasi cezaları gerektiği gibi uygulayıp şehirdeki genel nizamı korumak için göreve getireceklerin sert ve dirayetli olmalarına dikkat etmek[373]

İbn Haldûn görüldüğü gibi kadılık makamına yardımcı kurumlar niteliğinde tüm kurumların değişim ve dönüşümleri ile alakalı bilgilerine sahiptir. Fakat şer'i düzendeki uygulama ile siyasi devlet yönetimine geçişle birlikte gelişen yeni uygulamaları genellikle bozulmalar olarak yorumlamaktadır.

---

[370] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 522
[371] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 523
[372] a.y.
[373] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 524

7.4. Adalet Memuriyeti/ noterlik

İbn Haldûn adalet memuriyetini, kaza ve hüküm için gerekli olan bir vasıta olarak tanımlar. Kadı tarafından atanan bu memurların, insanlar arasındaki hukuklarını, mülk, borç, alışveriş ve başkaca işlerini defterlerine yazmakla görevli olduklarını söyler. İnsanların defterlerinde yazılanlar ile alakalı leh ve aleyhte olmak üzere, kadı önünde şahitlik ederler. Bu göreve atanma şartları;

- şer'i anlamdaki adalet ve dürüstlükle bilinir olmak,
- cerh ve töhmeti gerektiren hallerden uzak olmak,
- akitlerde ve şer'i şartlardaki hükümler itibarıyla sicilleri tutabilmek,
- akitleri yazabilmek,
- yeterli fıkıh bilgisine sahip olmak.

İbn Haldûn burada şu hususu belirtmek ihtiyacı duyar; saydığı niteliklerden dolayı bu görevi yerine getirenlerin dürüst şahıslar olmaları beklenir; fakat durum hiç de öyle değildir. Böyle bir beklentinin olmasının nedenini, adil ve dürüst olmanın şart kılınan bir görevi yapıyor olmalarına bağlar. Burada kadı tarafından atandıkları için, mesuliyetin kadıya ait olduğunu ve hassasiyet gerektirdiğini açıklar. Bunun en belirgin gayesi ve önemi, halkın hukukuna ortak faydasına hizmet edecek olması şeklinde vurgular.[374]

Çünkü kadı, şehirler büyüdükçe kimin haklı, kimin haksız olduğunda karar vermede zorluk çekecek; anlaşmazlıkları çok açık delillerle çözümleyebilmek için bu defterlerde tutulmuş kayıtlara başvurması gerekecektir. Bu nedenle halk, bu kişilerin şehirlerdeki dükkan ya da masalarında insanlar aralarındaki anlaşmaları ve ilişkileri kaydettirirler.[375]

7.5. Hisbe / Zabıta

İbn Haldûn, hisbe makamını, "Emri bil maruf nehyi anil münker" (İyiliği emredip, kötülükten alı koymak) kabilinden bir vazife olarak tanımlar. Bu vazife için belli nitelikleri taşıyanlar, kadı tarafından atanırlar. Yerine getirdikleri görevler şu şekilde sıralanabilir;

[374] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 474.
[375] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 475.

- Kötülükleri ve olumsuzlukları araştırmak,
- İnsanları bunlardan sakındırmak,
- Gerektirdiği takdirde onlara ta'zir ve te'dib cezaları vermek,
- Halkın genel maslahatlara göre hareketini sağlamak için yolların daraltılmasına engel olmak,
- Hamalların ve gemi sahiplerinin haddinden fazla mal taşımalarını önlemek,
- Yıkılmak üzere olan binaların yıkılmasına karar vermek,
- Yoldan geçenlerin zarar görmesi muhtemel olan şeyleri ortadan kaldırmak,
- Eğitim öğretimde öğrencileri haddinden fazla döven öğretmenleri bu hareketinden men etmek,
- Ölçü ve terazide hile yapanları tespit etmek,
- Sürekli borçlarını erteleyenleri insaflı olmaya yöneltmek,
- Rüşveti engellemek.[376]

İbn Haldûn'un anlattıklarına göre, hisbelerin kararları mahkemelerde görülecek davalara bağlanmamıştır. Kendi görevleriyle ilgili işlerde kararları kendileri alırlar, görevleriyle ilgili şikâyetler de kendilerine yapılır. Bu durum hükümlerinin mahkeme gibi kesin hüküm niteliğinde olduğu anlamına yine de gelmez. Kesin delillere dayanmayan meseleler onların alanı olarak belirlenmiştir. İbn Haldûn onlara yapılan şikâyetlerin genellik arzetmesi nedeniyle çözümü kolay olduğu için kadı bu işleri zabıtalara bırakmıştır şeklinde yorumlar. Amacın hüküm makamının işini kolaylaştırmak olduğunu da sözlerine ekler. Endülüs Emevi devleti, Mısır ve Mağrip Ubeydiyyin devletinde bunlar da kadının vazifeleri olarak icra edilmiş ise de fakat duruma göre başkalarını da tayin etmişlerdi. Hükümdarın görevleri halifeden ayrıldıktan sonra hükümdarın vazifelerine eklenmiştir.[377]

Sikke vazifesi ise tedavüldeki para işlerine bakmak, sahte paraların karışmasına engel olmak, hile ve eksikliklerden korumak şeklinde uygulanırdı.[378] Hilafet teşkilatı

[376] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 474, 475.
[377] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 406.
[378] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 406.

vazifelerinden cihad vazifesi ve nikabetü'l ensab yani soy kütüğü tutma vazifesi ki beytülmaldeki hazineden pay almanın belirlenmesi gayesi ile yapılırdı, bunları da son vazifeler olarak ifade eder. Halifelikle ilgili dinî vazifeler içinde anlattığı bu nitelikleri hükümdarlık haline dönüştükten sonraki değişimleri de belirttiği için ayrıca bu kısımda anlattık.

8. DEVLET OTORİTESİNİN UYGULANMASI

İbn Haldûn'a göre devlet otoritesi; aklî siyaset ve şer'i siyaset olmak üzere iki biçimde uygulanabilir. Bu kısımda devletin mülk ve hilafet, devletin idari teşkilatı, kuruluşu, gelişmesi, yıkılması, asabiye ve iktisatla münasebet biçimleri ile otoritesini nasıl uyguladığı ortaya konur. İbn Haldûn'a göre aklî siyaset sadece dünya menfaatlerini temin etmekle ilgilenmektedir. Şer'i siyaset ise gerek dünyevî gerekse uhrevî menfaat ve saadetlere vesile olacak bir devlet otoritesinin uygulanması anlamına gelmektedir. [379]

Böylece hilafetin manası açıkça anlaşılmış olmasını sağlamaktan başka şu husus da ortaya çıkmış bulunmaktadır:

İbn Haldûn, yönetim çeşitlerinden tabii mülk, siyasî mülk ve hilafet biçiminde üç mülk tabiri kullanmaktadır. Tabii mülk, tüm halkı hakkın gerektirdiği şekilde sevk ve idare etmektir.[380] Siyasî mülk, dünyevî maslahatların dikkate alınarak, zararların giderilmesi amacıyla akli düşüncenin gereğine göre tüm halkı iş görmeye sevk ve idare etmektir." [381]

İbn Haldûn'a göre, aklî siyasetin çıkışı, insanın bu dünyadaki hayatını güvenli bir biçimde devamını sağlayabilmesi ve geçimini sağlayıp refaha ulaşabilmesindendir. Dinî siyasetin vaadi ise, insanın hem bu dünyadaki hem öbür dünyadaki hayatını ve menfaatlerini sağlamaktır. Bu nedenle dinî siyaset, daha büyük bir amaç ve saadet umut etmekte, her iki âlemde kurtuluşu için hizmet etmektedir.

İbn Haldûn yine yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu iki siyasetin koymuş olduğu kanunlar arasında nitelik bakımından önemli bir farklılığın olduğunu düşünmektedir. Dinî

---

[379] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 616.
[380] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 406, 410, 429.
[381] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 407.

siyasetin kanunlarına onları kabûl edenlerin gönüllü bir itaat ile içselleştirmeleri nedeni ile aklî siyasetin kanunlarından daha yüksek değer atfeder.[382] Fakat aklî siyasetle hükmeden idareciler işini bilerek yaptığı, aklî siyasetin kanunlarına uyarak hareket ettiği durumlarda ona da itaati onaylar. Onun düşüncesinde zulüm olmadığı sürece aklî siyaset de tarihin koşullarında bir gereklilik olarak açığa çıkar.

İbni Haldûn'a göre aklî siyasetin de iki boyutu vardır.

1- İlki, devletin sağlam yönetilmesini amaçlayan maslahatlar ile sultanın menfaatine göre yönetmek şeklindedir. Bu yönetimin hikmet ve akla dayalı olduğunu vurgular; İslam dini sayesinde gerçekleştirlen yönetimde ise Yüce Allah'ın buna muhtaç kılmadığını düşünür. Çünkü İbni Haldûn'a göre şeriat bir devletin idaresi için gereken bütün hükümleri içermektedir.[383]

2- Aklî siyasetin ikinci boyutu ise, tamamen hükümdarın menfaatlerine odaklıdır. Şiddet ve zulümle nasıl iktidarın sürdürüleceği düşünülmektedir; zamanın Müslüman ya da kâfir bütün hükümdarlarının bu sistemle yönettiğini vurgular. Bir farkla müslüman hükümdarların güçleri oranında İslam şeriatini tatbik etmeye çalıştıklarını söyler.

Aklî siyasetin kanunları, a-) Şer'i hükümlerden, b-) birtakım ahlak kurallarından c-) toplumdaki kural ve kaidelerden ç-) güç ve asabiye bakımından önce şeriata, sonra kurallar bağlamında hükemaya, süreç yönetimi bakımından kendinden önceki hükümdarlara tâbi olunması şeklindedir.[384]

İbn Haldûn, aklî siyasetin zulme dönüşen uygulamalarına atıflarda bulunarak, sıklıkla hertür zulmün umranın yıkılmasına sebep olacağını çeşitli vesilelerle açıklar. "Hükümdarın ve devletin hali, umranın suretidir" diyerek Mesudî'den nakille Kral Behram'ın hikâyesini anlattığı yerde zulmün bir devlet için nasıl bir yıkıma sebep olacağını örneklendirir.

> Kral Behram'ı, zulüm yapma ve hanedanlığa karşı ifa etmesi gereken görevleri ihmal etme hali üzere görünce, bunu inkar maksadıyle Mobezan' ın tariz yollu

[382] Uludağ, Süleyman, İbn Haldun, Mukaddime, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017, s.
[383] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 616
[384] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 616, 617.

> söylediği sözlere dikkat ediniz. O, bu hususu baykuşun diliyle bir darb-ı mesel halinde anlatınıştı: Hükümdar bir kere bir baykuşun sesini işitmiş, bu sesin ne manaya geldiğini Mobezan'a sormuş, o da şöyle cevap vemlişti: Bir gün erkek bir baykuş, dişi bir baykuşla evlenmeye karar vermiş, dişi (mehir olarak), Behram zamanında harap olmuş yirmi köyün kendisine verilmesini şart koşmuş, erkek bu şartı kabûl etmiş ve dişi baykuşa, Şayet Behram'ın hükümdarlığı devam ederse, ben sana yirmi değil, yüz köyü arpalık olarak verdim gitti, arzu ettiğin şartların yerine getirilmesi gayet kolay demişti. Bu sözleri işiten hükümdar, derhal gaflet uykusundan uyandı, Mobezan ile başbaşa bir görüşme yaptı, bu misalden neyi kastettiğini sordu. O da şunları söyledi: Ey hükümdar! Mülkün izzeti, sadece dini ahkamla (ve kanunlara riayetle), Allah'a itaat hali içinde onun emir ve yasaklarına göre hareket etmekle gerçekleşir. Hükümdarsız şeriatın kıvamı olmaz, (devlet ve siyaset) adamları olmadan, hükümdarın izzeti olmaz.[385]

İbn Haldûn'un buraya kadar anlattıklarından özetle, bir devlette zulüm olarak gerçekleştirilebilecekler arasında şunlar yer alır;

- Aşırı vergilendirmeler,
- Halka baskı ve zorlayıcı uygulamalarda bulunarak mallarına el koymak,
- Halkın yerine bazı meslekleri icra ederek, devletin kendi tekeline alması,
- Mal ve ürünlere dilediği fiyat belirlemeleri ile halkı satmaya zorlayarak geçim vasıtalarını engellemesi,
- Suç olarak netice bulmamış meselelerde insanlara suç itham ederek soruşturulmaları.

Tüm bunlar İbn Haldûn'a göre, hem şeriata aykırıdır, hem de devlete ve topluma zarar verici uygulamalardır. Bu meselelere tezimizin ilgili kısımlarında değindik. Bu manada zulüm kavramının bugünün hukuk literatüründe bireyi öteki bireylere ve devlete karşı koruma sağlayan güvence ve teminatlar niteliğinde bir takım insan hakları ile açıklıyoruz. Bu bağlamda baktığımızda, *Mukaddime* "baykuş hikayesi", "nurişevan'ın sözü", Aristo'nun adalet dairesi, Hz. Ömer'in atama mektubu, Tahir bin Emir Abdullah'a mektubu gibi örneklerle devletin insanların haklarını ihlal eden, zulmü doğuran uygulamalarını şiddetle eleştirir.

---

[385] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 584.

Yine bu bağlamda günümüz İnsan Hakları Hukukunda temel haklar arasında yeralan yaşam hakkı, kölelik ve zorla çalıştırılma yasağı, adil yargılanma hakkı, düşünce ve ifade özgürlükleri, mülkiyet hakkı, özel hayatın gizliliği gibi hakların da *Mukaddime* de yer aldığını görürüz. Bu bağlamda özellikle hukuk araştırmacıları, İbn Haldûn'un tarihteki olgusal gerçeklikler üzerinden "bedevi ve hadari toplumlarda gözlemlediği hak ihlallerinin (zulüm fiilerinin) insan türünün bekası ve medeniyet üzerindeki sonuçlarından hareketle somut, pratik bir insan hakları teorisi ortaya koyduğu"[386] nu düşünürler. Biz de bu yaklaşımla hemfikiriz.

9. DEVLET DÖNGÜSÜ, TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE ÇÖKÜŞ

İbn Haldûn'a göre, her devlet doğum, gelişme ve ölüm döngüsüne tabiidir. Devleti yönetenlerin davranış ve tutumları da devletin döngüdeki aşamasına göre değişir. "Çünkü ahlâk, tabiatıyla, bulunduğu çağın halinin mizacına tabiidir."[387]

Ona göre; yeni kurulan bir devlet, istikrar bulmuş eski bir devleti bir anda değil uzun mücadelelerden sonra ele geçirir.[388] İbn Haldûn devletlerin kuruluşundan sonra kasabaların ve şehirlerin de kurulmasıyla, devlet düzeninin şehirlerde yaşamaya sevk ettiğini anlatır. Yine ona göre; büyük şehirler ve yapılar ancak büyük devletler tarafından vücuda getirilebilirler.[389] Hemen arkasından inşa edilen devletlerde dikkat edilmeyen kimi unsurları açıklar. Örneğin havanın devir daiminin iyi olmadığı yerlerde yapılan şehirleşmelerin halkın güvenliği ve sağlığı için kötü koşullar doğuracağını belirtir.[390]

İbn Haldûn'a göre devletler ilk kuruluş aşamasında, halkına şefkat ve merhametle muamele ederler. Bu aşamada hala bedeviliğin ve dinin tabiatı ile birarada olan mertlik ve iyilik görülür. Böylece ülke refaha ulaşır, mamur hale gelir, nüfus da bu refahın bir sonucu olarak çoğalır. Lüks ve refah, sakinlik ve rahatlık bu dönemde devletin özelliklerindendir. Devletler yıkılıncaya kadar lüks alışkanlıklarını bırakmaz, güçleri oranında nimetlerden

---

[386] Ergül, Ergin, *Hukukçu ve Siyaset Bilimci Kimliğiyle İbni Haldun, Toplum ve Devlet Kuramının, Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Boyutu*, Adalet Yayınevi, Mayıs , 2018, s. 169.
[387] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 379.
[388] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 608.
[389] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, ss. 717, 719, 720.
[390] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 725.

faydalanırlar. Refah içinde yaşayarak kendilerinden önce hüküm sürenleri örnek alırlar ve onların derecelerine erişmek amaçları olur; erişinceye kadar da böyle devam ederler. Yine İbn Haldûn, bu konuda "Bu, Allah'ın kulları için koyduğu bir kanundur. Allah en iyisini bilir" demektedir.[391] "Şehrin mamurluğu eksilip nüfusu azalınca, binaların yapı malzemeleri bozulur, eskilerden alınıp yenilerine konulur, bu gibi nedenlerle yıkılmaya yüz tutar."[392] İki nesil sonra devlet ve umran son haddine gelir. Halk yoksullaşır, devlet idaresi bozulmaya başlar. Bu dönemde artan vergilerden ve kötü idareden dolayı kıtlık başlar.[393] Şehir halkında refah ve pazarların canlılığı, umrandaki gelişmenin azlığı ya da çokluğuna bağlıdır.[394] Şehirlerdeki fiyatlar, şehir refah halinde olup da nüfus çoğalırsa yiyecek ve içecekler ve benzeri için ucuz, katıklık ve meyve benzerleri için pahalı olur.[395]

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı gibi; İbn Haldûn'a göre etik, iktisat ve siyaset çerçevesinden bakarak, devletleri çöküşe götüren en temel sebepler kısaca şöyle sıralanabilir;

1- Asabiyenin bozulması ile insanlarda cesaret ve metanet gibi niteliklerin yok olması,

2- Şehirleşme ile başlayan refah ve israf neticesinde, lükse düşkünlüğün doğması ile keyfiyetin başlamasıyla toplumda birliktelik duygularının azalması,

3- Dini otoritenin yerine siyasi otoritenin geçmesi ile otoritenin yanlış uygulanmasından doğan farklı zulüm biçimlerinin, toplumu yıldırması, gönüllü itaatin yok olması,

4- Ulema sınıfında ve devlet adamlarında ahlakî bozulmalar ve şur'a makamının ortadan kalkması

5- Gelir ve vergilendirmeyi sağlayan malî düzenin sağlanamaması, aşırı vergilendirme ve iktisadi beceriksizlikler.

Nitekim tarihsel evrim anlayışı İbn Haldûn'da birtakım insan topluluklarının ve umranlarının "döngüsel" bir evrimi olarak belirmektedir. Yani toplumsal örgütlenmeler ve

[391] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 365.
[392] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt. s. 751.
[393] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 613.
[394] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 752-756.
[395] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2. Cilt, s. 757-759.

medeniyetler, daima başladıkları noktaya dönen dairesel bir yol çizmektedirler. “Devletin bu ömrü bir şahsın ömrü mesabesindedir.” [396] İbn Haldûn’un organik devlet teorisi Herbert Spencer’ın döngüsel devlet teorisine oldukça benzemektedir. Tezimizin ilgili kısmında tekrar değinilecektir.

İbn Haldûn’un beş evre olarak ele aldığı döngüyü kısaca şu şekilde ifade edebiliriz:

“Birinci Evre: Tüm karşı güçlerin alt edildiği, zaferin sağlanıp gücün ortaya konduğu bu evrede, devlet başındaki kimse de hem gücünü göstermek hem de vergi toplamak, devletin güvenliğini sağlamak konusunda kavmine örnek olur. Asabiye sayesinde iktidarı elde ettiği için de onların fikirlerine danışarak hareket eder.

Ikinci Evre: Artık kendi fikirleri uyarınca hareket etmeye başlar. Bazı kişilere çeşitli ikram ve ihsanlarda bulunarak etrafındaki desteğini artırır ve köleler edinir. Hükümdarlık nimetlerini paylaşan diğer kişileri bertaraf etmek amaçlıdır. Hükümdarlığın kendi sülalesinde devam etmesini ister. Bu şekilde akrabalarını uzaklaştırmakla uğraşır fakat yardımcısı azdır ve bunlar yabancılardır.

Üçüncü Evre: Artık refahın sağlandığı çağdır. Servet arttığı için şehirler inşa etmek, sanatlar icra etmek konusunda çeşitli milletlerin eşrafından istifade eder ve onlara ihsanlarda bulunur. Ordu ise güzel kıyafetler ve ihtişamlı törenlerle düşman devletleri korkutmak amacıyla davranır. İstibdat devrinin son çağı olarak artık kendinden emin olan devletin başındaki hükümdar, tek başına hareket eder. “Şan ve ihtişamı bir şahısta toplamak devletin bir tabiatıdır.”[397]

> (…) Bu husus belirip asabiyelerin başına geçtikten sonra, hayvanî tabiatın şevkiyle o kimse büyüklenmeye kapılır ve hamiyeti kaynar, başkalarının yönetim işine karışmasını istemez, beşerin tabiatında mevcut olduğu gibi, kendisinde ‘ilahlaşma’ eğilimi görülür. Üstelik başkanların çok olması bozulma ve düzensizliğe yol açacağı için, bu yüzden idarenin bir şahısta toplanması gerekmektedir. Kur’anı Kerim’de buna işaret edilir: “Eğer gökler ile yeryüzünde bir Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı, şüphesiz ikisi de (ikisinin idare düzeni de) bozulurdu”(enbiya,21/22)”[398] “Devlet kurulduktan ve yönetim bir kişinin elinde toplandıktan sonra, eğer hükümdar hak ve doğruluk içerisinde hareket

[396] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 372, 373.
[397] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 366.
[398] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 364.

ederse, bunda kabullenilmeyecek ve reddedilecek bir durum yoktur. Hz. Süleyman ve babası Hz Davud (s.a.) İsrailoğulları devletinin yönetimini, devletin tabiatı icabı, tek başlarına ellerinde bulunduruyorlardı. Ancak bilindiği gibi onlar peygamberlerdi ve hak üzereydiler.[399]

İbn Haldûn burada bir yandan filozofların insan psikolojisi ve yönetim anlayışlarını özellikle tek kişilik iktidar teorilerini dini kavramlarla desteklemektedir, fakat diğer yandan hernekadar en iyisi ve doğru yönetim biçimi olsa da tek kişilik iktidarı özellikle peygamberlere mahsus gördüğünü belirtmektedir.

Dördüncü Evre: Barış ve huzur dönemi (kanaatimizce diğerkamlık dönemi de denilebilir.)

Kendinden önce gelen hükümdarları takdir eder ve hatta onların izlerini takip eder. Artık seleflerinin fikirlerinin kendilerinkinden daha isabetli olduğuna inandığı dönemdir.

Beşinci Evre: İsraf dönemi. Kendinden öncekilerin topladıklarını, yakınlarına, kötü dostlarına dağıtırlar. Hatta onları liyakatine sahip olmadıkları memuriyetlere atarlar. Devletin asıl hizmet görenlerini, önemli yardımcılarını görevden uzaklaştırıp, onların kalplerini kırarlar. Bunların yardımından mahrum olurlar. Askeri ve orduyu doğru teftiş etmezler. Böylece devlet ihtiyarlamış olur ve çöküşe geçer."[400] Devletin merkezini, bedendeki kalbe benzetir. "Kalp yenilgiye uğrayarak ele geçirildiği takdirde, bütün etrafı yenilgiye uğrar ve merkez yıkılır."[401] Merkezi kaybeden devletin civarında ya da sınırlarında bir istikrar kalmasının da mümkün olmadığını düşünmektedir. Fakat devletin ihtiyarlamadan kurtulup, ömür kazanması da mümkündür.[402] İbn Haldûn'a göre "devletin azametinin tek elde toplanıp refahı son haddini bulduktan sonra ihtiyarlama dönemine girer", eğer Allah o devletin yıkılmasını takdir ve irade etmemiş ise asker sayısını artırıp, bolluğa alışmış devlet mensuplarını uzaklaştırarak devletin ömrü uzatılabilir.[403] Öte yandan İbn Haldûn'a göre tabii şeyler değişmeyeceğinden devlet için bu ihtiyarlama hali yine de tedavisi olmayan bir hastalıktır. Basiretli devlet adamları devleti ıslah ederek düzeltmeye

---

[399] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 436.
[400] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 379-381.
[401] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 355.
[402] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 370.
[403] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 370.

çalışırlar fakat alışkanlıklar ve adetler, ikinci tabiat yani kanun hükmündedirler. Refahın kazandırdığı lüksün neticesi adetlerden, geriye dönüş, nimetleri terk ve delilik alameti zannedilir. Bu nedenle ıslah gayreti işe yaramaz. Ancak peygamberler ilahî kuvvet ve semavî yardım ile mevcut adetleri değiştirebilirler.[404]

Devlette ihtiyarlık alametlerinden biri de hanedanlığın bölünmesi ile gerçekleştiği görülür. Hükümdarın iktidarı tekbaşına yürütme haline gelmesini anlatmıştık, bundan sonra da yakınında iktidara ortak ve önceki asabiyesinden olanları uzaklaştırma eğilimi taşıyacağından bahsettik. İşte bu süreçte bundan şüphelenenler birleşerek hüküm sahibi olmayı başarırlarsa hanedanlık bölünür.[405]

İbn Haldûn'a göre devletin kurtulamadığı iki mühim hastalık vardır.

1- Bahsedildiği gibi iktidar tek ailenin olduktan sonra babadan oğula geçmeye başlar. Yani monarşi doğar. Bir süre sonra çocuk yaşta biri ya da hasta biri de devlet başına geçebilir. Vezir ya da onu terbiye etmeyi üzerine alan şahıs, bu durumda yavaş yavaş yönetimi eline alır. Yönetimi ele geçiren vezir de zamanla devlet başkanı gibi hareket eder ve kendinden sonra yerini oğluna bırakır. Hükümdar bir zaman gelir, vezirin durumunu farkederse tekrar kendi sülalesini egemen kılmak için veziri öldürtür; fakat bu nadir olur. Genellikle vezir ele geçirmişse yönetimi böyle devam eder. Yani İbn Haldûn'a göre, çocuk ya da deli biri veya vezire devlet yönetimini teslim etmek bir hastalıktır. [406] Hastalık olarak yorumlamasının nedeni, iktidarı elinde tutacak bahsi geçen çocuk ya da deli kişilerin cesaret ve metaneti olmayacağı için bunların yönetimde olması yok edicidir. *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan* eserinde de hayatının bir döneminde çocuk yaşta birine bey'at etmesinin istendiğini, bunu kabul etmediğini açıkca anlatır.[407]

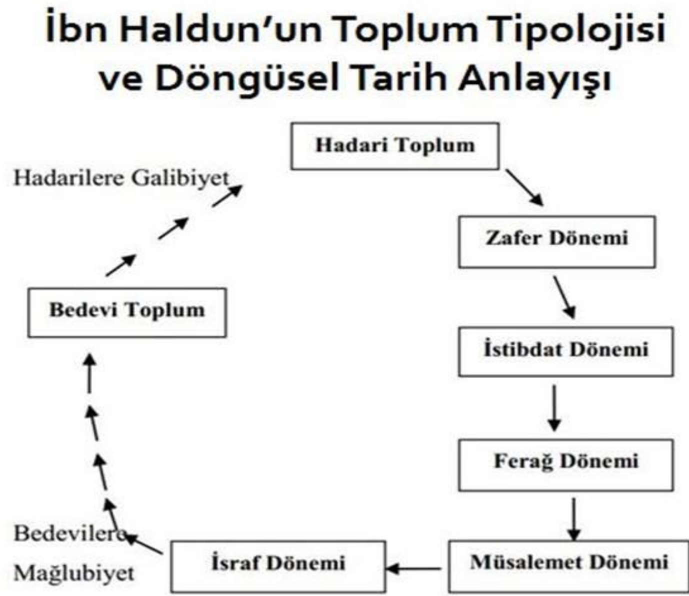
2- Ayrıca hükümdarın tek başına iktidar olmak ve ailesine bırakmak için kendisini hükümdar yapan asabiyeyi dağıtması ve idareyi tekelinde toplaması ikinci hastalıktır. [408] İbn Haldûn'a göre tek başına iktidar olmak, asabiyenin hükümdara gönüllü itaati ile bağlı

---

[404] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 597.
[405] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 595, 596.
[406] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt, s. 398
[407] İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan,* s.89.
[408] a.y.

olarak uzun süreli bir iktidar sağlar. Böyle bir asabiyeyi dağıtmak, kurulu iktidarı dağıtmak anlamına gelmektedir, yok edici bir hastalıktır.

Nitekim bir biçimde yönetimi ele geçiren ve tahakküm eden şahıs, devletin diğer görevlilerine kendisinin hükümdar adına devleti idare ettiği, geri planda hükümdarın emretmekte olduğunu söyler. Çünkü hükümdarın ait olduğu boy, ancak o sülaleleden gelenleri tercih eder. Bu sefer tahakküm eden, hükümdarın naibi olduğu yalanını söyler. Hükümdara ait unvanları da talep eder; fakat sülale ehil olmadığını, hak etmediğini söyleyerek başkasını tercih eder. Üstünlük kuran bu gibi taleplerde bulunmaya ilk yeltendiğinde yok edilir.[409] İbn Haldûn burada soy asabiyesinin gücünün iktidar kuvveti için önemini tekrar ortaya koymaktadır; devamı nitelikli sözlerinde tarihi örneklerle sözlerini delillendirir.



Şekil 2: İbn Haldûn'un Toplum Tipolojisi ve Döngüsel Tarih Anlayışı

Böylece tezimizin birinci bölümünde, İbn Haldûn'un hayatı ve tarihsel süreçten düşüncesine yansıyan unsurlar analiz edilmiştir. İbn Haldûn'un kendi metodolojisi bu

[409] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1.Cilt. s. 399.

şekilde olduğu için öncelikle tarih ilmi ve tarih yazıcılığı ile ilgili görüşleri, bilim yapma kriterlerini ortaya koyması bakımından açığa çıkarılmıştır. Düşünce sisteminin kavramsal ve epistemolojik biçimi analiz edilerek, diğer bilimler ile olan ilişkisi tanımlanıp, İbn Haldûn'a ait olan Umran teorisinin önemi ve nedensellik ilkesi bağlamında çözümlemesinden sonra, bütüncül sistemin parçaları bağlamında, İbn Haldûn'un önemli kavramlarından hareket edilerek; Umran, Asabiye, Riyaset, Mülk, Bedevilik, Hadarilik, Reis, Halife, Sultan, Melik gibi kendisine mahsus kavramlara odaklanıp, ilkelerle bağları analiz edilmiştir.

İlke, kaide ve kanunlar bağlamında ilk olarak insan tabiatı anlayışı biyolojik kanunlar bağlamında açıklanmıştır. Evrim kanunu anlayışı bu kısmında incelenerek, iklim ve coğrafi koşulların insan tabiatına etkileri de bu bağlamda belirtilmiştir. İnsanın toplum olma gereklilik ve gerekçelerine değinerek, toplumsallaşma süreci analiz edilmiş; toplum doğası kanunları böylece tahlil edilmiştir. Asabiye, İbn Haldûn'un sisteminde en temel kavram olarak siyasi anlayışına geçişte, türleri ile birlikte tanımlanmış ve yorumlanmıştır. Taklit nazariyesine devamı nitelikli bir unsur olarak, bu kısımda yer verilmiştir. İlk toplum yapısı bedevilik ile şehirleşme hali olan hadarilik arasındaki fark ve benzerlikler ile tanım ve kanunları açığa çıkarılmıştır. Bu toplumsal yapıların kuruluşları konusundaki önemli teorilerinden olan savaş ve barış teorileri; toplum yapılarının hukuki ve yönetim tarzlarının gelişme biçimleri analiz edilmiştir. Bu yapılardaki otorite doğası ve çeşitleri açığa çıkarılmıştır. Devletin içindeki diğer otoriteler olması bağlamında devlet adamlarının görev ve sorumluluklarına, devlet ilişkilerine yer verilmiştir.

Mülk yani Devlet tanımı ve mahiyeti üzerine anlayışı, döngüsel sistemi açıklanmıştır. Devlet döngüsü ve beş evre hakkında, bu evreler ile gerçekleşen devlet hastalıklarına ve toplumsal değişimlere değinilmiştir. Devlet otoritesinin uygulanması bağlamında 'Dinî Siyaset', 'Aklî Siyaset', 'Medenî Siyaset' kavramları ve mahiyetleri açıklanmıştır.

Buraya kadar anlattıklarımız İbn Haldûn'un bir devlet ya da hukuk sisteminin var oluşu veya olmayışını, yöneten, kanun koyucu ve toplum ilişkileri üzerinden tanımladığını ortaya koydu. Bireyin toplum ve idari teşkilat ile etkileşim biçimini, devlet sistemini açığa

çıkarması ve özünü oluşturması bakımından önemli bulmaktadır. İbn Haldûn'da hukukun amacı, insan davranışlarını belli bir takım kurallarla yönetmek ve kontrol etmek yoluyla biçimlendirmektir; işlevi ise bireyin eylemleri için güvenilir bir yol inşa etmek olarak açığa çıktığını görüyoruz. Bu konuda en iyi ve en güvenilir olanın nebevi hukuk yani İslam şeriatı olduğunu ortaya koyar. Fakat İbn Haldûn için hem nebevi hem de dünyevi hukukun uygulama biçimleri olgusal alanda farklı değişim ve dönüşümleri geçirmiştir. Bu anlamda bilimsel tavrı empirist, hukuki tavrı pozitivist analizler içermektedir. İbn Haldûn döneminde idari teşkilat ile yargı teşkilatı arasında tam bir bağımsızlık durumu hiçbir dönemde olmamış, bilakis genellikle iç içe olmuştur. Aslında pozitivist hukukî tavrın bugün de anladığı hukuk şekli, idari emre yakın bir hukuk sistemidir. Ayrıca pozitivist perspektif, hukuku insan mutluluğu için bir araç olarak görür; bu yaklaşımı hem İbn Haldûn hem de Herbert Spencer'da görüyoruz. Fakat İbn Haldûn şer'i hukuk söz konusu olduğunda kesinlikle kendi içinde bir değer olarak algılar. Nihai noktada, İbn Haldûn devletin tabii bir organizma gibi doğma, büyüme, ölme sürecinde birbiriyle bağlı niteliklerini tespit etmişti.

Tüm bu sistem içinde İbn Haldûn'nun en önemli çelişkisi ya da çıkmazı, "felsefenin boş olduğuna ve bu işle uğraşanların yanlış yola saptıklarına"[410] dair düşüncelerine rağmen, felsefenin tüm metod ve çıkarımlarından istifade etmesi olarak görülebilir. Çünkü sistemli bir devlet ve hukuk teorisi ortaya koyabilmesini, özellikle de felsefe disiplininin o güne kadar getirdiği etik, iktisat, siyaset ve hukuk düşüncelerinden beslenmesi, gözlemlerini bunlara dayanarak tasnif edebilmesine borçlu olduğu apaçıktır. Fakat bu sözlerini, mevcut gerçeklik alanı analiz ve değerlendirmeye tabi tutarak istifade edip, ideal olanın ise "felsefenin olmaması" şeklinde yorumlamasıdır, şeklinde düşünürsek; tüm felsefesinde hissedilen, dünyevi ve dini hukuk, beşeri ve metafizik aleme dair kategorik çıkarım ve uygulamalarındaki tavrının bir devamı olarak görmek mümkündür.

Fakat unutulmamalıdır ki, İbn Haldûn tarihteki ontolojik ve epistemolojik tartışmaların, Gazalî ile nihai bulduğu düşünülen bir tarihi süreçte, bu neticeye atıfla düşüncelerini ifade etmektedir. Nitekim felsefe disiplini içinde bu tartışmaların yapıldığı

[410] İbn Haldûn, *Mukaddime,* II. Cilt, s. 1155

bağlam daha ziyade ontoloji ve epistemoloji problemleridir. Fakat felsefe disiplini, sadece bu iki alandan ibaret değildir. İbn Haldûn'un aslında Tanrı ve sıfatları gibi, itikadi konular üzerine yapılan tartışmalar bağlamında düşüncelerini ifade ettiği atlanılmamalıdır.

BÖLÜM 2 :

HERBERT SPENCER'A GÖRE HUKUK VE DEVLETİN KAYNAĞI OLARAK KANUN ve OTORİTE

10. HERBERT SPENCER'IN YAŞAMINDA FELSEFESİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Herbert Spencer (1820-1903) yılları arasında yaşamış, ondokuzuncu yüzyılın İngiliz klasik dönem radikal liberalizm savunucusu bir filozof, (insan hakları hukuku bağlamında) bir doğal haklar teorisyenidir. Bugün pekçokları tarafından bir sosyolog olarak tanınmasına rağmen, Spencer'ın kendisini bir filozof olarak kabul ettiğini, eserlerinin toplam yekûnü olan çalışmasına "Sentetik Felsefe" adını vermesinden anlayabiliriz.

Dokuz çocuklu bir ailenin, hayatta kalmayı başaran tek çocuğudur. Çocuklardan en büyüğü olan Herbert Spencer, çocukluğu süresince otoriteye karşı dirençli ve bağımsızlığına düşkün bir yapıda idi.[411] Babası Hristiyanlık inancını terk etmiş bir öğretmendi. Amcası Thomas Spencer'ın Chambridge'de okula gönderme teklifini redderek, lise düzeyindeki okumalarını daha ziyade doğa bilimleri üzerine kendisi gerçekleştirdi. Bu nedenle Spencer, kendi kendini yetiştiren insanlardan biri olarak kabul edilir. Bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra, 1837-1841 yılları arasında demiryollarında mühendis olarak çalıştı.[412]

1850'li yıllarda *The Economist* serbest ekonomi dergisinde gazetecilik yaptı, hayatının büyük bir kısmını insanlığın gelişimi konusunda bireyselliğin önemi, faydacı

---

[411] William, Sweet, *Herbert Spencer*, https://www.iep.utm.edu/spencer/, erişim, 2019.
[412] Harry, Burrows, Acton, *Herbert Spencer*, https://www.britannica.com/biography/Herbert-Spencer, erişim, 2019.

etik, sosyal ve biyolojik evrim, sınırlı hükümet anlayışı ve laissez-faire ekonomi ilkeleri üzerinde çalışmalar ile geçirdi.[413] 1842'de ulusal güvenliği sağlamanın ve doğal hakları korumanın hükümetin işi olduğunu, bu vazifeleri aşıp başkaca sorumluluklar almak ya da toplumsal dinamiklere müdahale etmek biçimine dönüştüğü zaman toplumlara fayda üretmediklerini, zarar verdiklerini savundu. Spencer, ilerleyen süreçte gazetecilikle Zoist ve Pilot gibi gazetelerle bir araya geldikten sonra, 1848'de *The Economist*'in alt yöneticisi oldu. 1851'de toplumsal yaşam, ekonomi ve laissez-faire üzerine argümanları da dahil olmak üzere sonraki görüşlerinin çoğunu içeren *Sosyal Statik*'i yayınladı. 1850'lerde romancı George Eliot ile tanıştı ve onunla olan felsefi konuşmaları, bazı arkadaşlarının evlenmelerini beklemelerine yol açtı; ancak *Autobiography*'sinde (1904) Spencer, Eliot'un entelektüel güçlerine hayran olduğunu belirtmekle birlikte, böyle bir arzuyu reddetti.[414]

Diğer arkadaşları ise George Henry Lewes, Thomas Henry Huxley ve John Stuart Mill idi. 1853 yılında, dayısından bir miras kalan Spencer, *The Economist*'teki görevinden istifa etti. *Psikoloji İlkeleri* eserinin ilk bölümünü 1855'te yayınladı. 1854-1859 arasında, *Zihinsel, Ahlakî ve Fiziksel Eğitim* (1861) üzerine bir dizi makalenin yer aldığı eserini yayınladı. Spencer bu eserde müfredatın bazı geleneksel öğelerini reddetti ve kişinin eylemlerinin doğal sonuçlarını deneyimlemekten kaynaklanan disiplinin önemini vurguladı. Kendini geliştirme, dikkat, gözlem ve problem çözme, fiziksel egzersiz, serbest oyunları övdü. Öğretmenler ve velilerin davranış biçimlerine çeşitli önerilerde bulundu. Bu kitabı, İngiltere'deki neredeyse tüm öğretmen yetiştiren kolejlerde bir ders kitabı olarak kabul edildi. Spencer 1860 yılında, daha önce yayınlanmış *Psikoloji İlkeleri*'nin yanı sıra, *İlk Prensipler* ve biyoloji, sosyoloji ve ahlak hakkındaki fikirlerini içeren kapsamlı bir çalışma olan *Sentetik Felsefe* için bir ön çalışma yayınladı. *İlk Prensipler* 1862'de yayınlandı ve 1896' da, *Sosyoloji İlkeleri*'nin üçüncü cildinin ortaya çıkmasıyla tamamlandı. Spencer, *Sosyoloji İlkeleri*'ne zemin hazırlamak için, 1873 yılında, hem "ilkel" hem de "medenî" olmak üzere, çeşitli toplumların sosyal kurumları hakkında bilgi verilen bir dizi *Tanımlayıcı Sosyoloji* adlı çalışmaya başladı. Spencer 1881'de kamu desteği eksikliği ve hastalık süreci nedeniyle bu çalışmasını tamamlayamadı. Spencer

413 https://oll.libertyfund.org/people/herbert-spencer ; https://www.iep.utm.edu/spencer/, erişim, 2019.
414 https://oll.libertyfund.org/titles/2323#Spencer_1500-02_105, erişim, 2019.

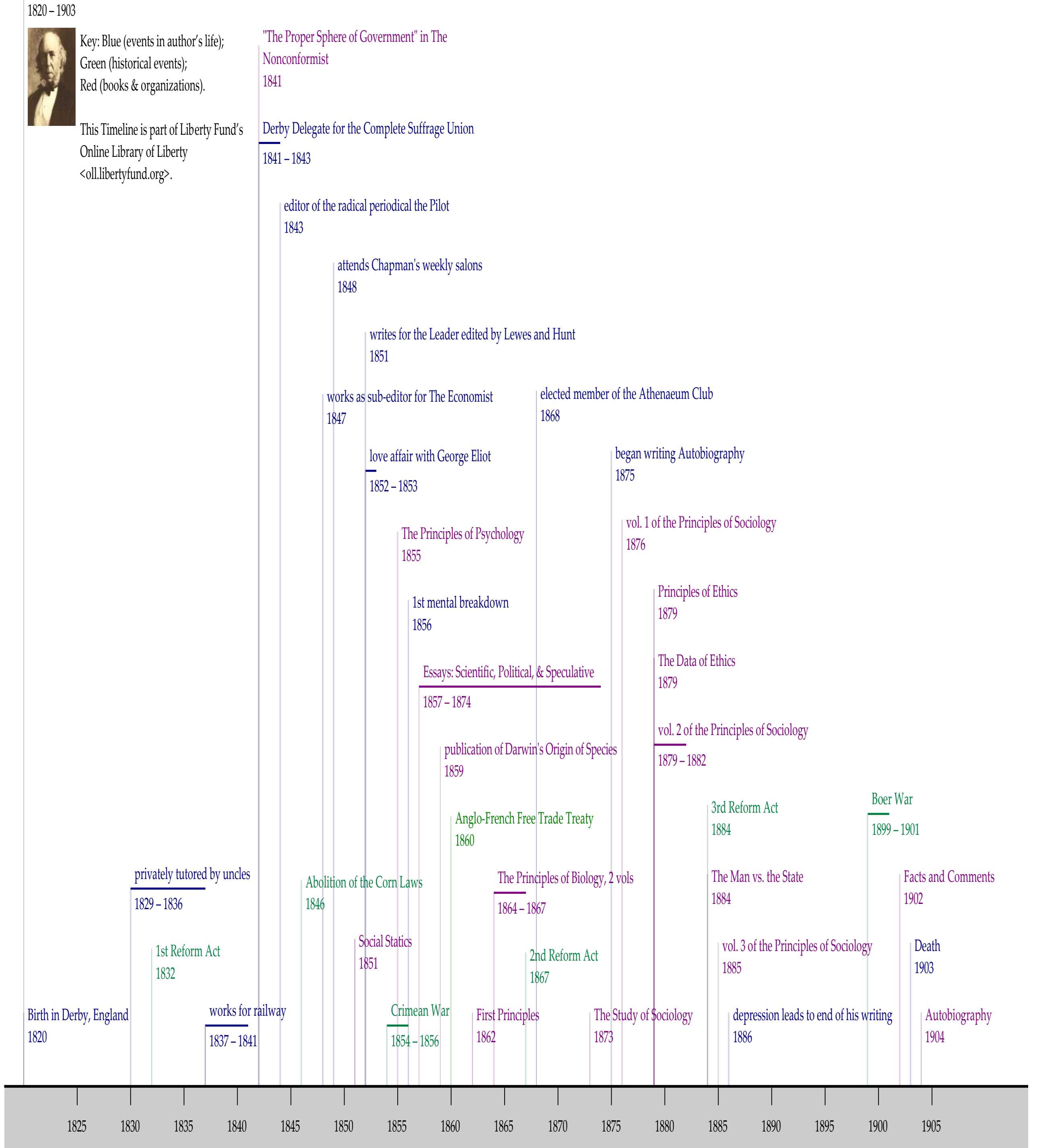
1903'te Brighton'da öldü ve *Tanımlayıcı Sosyoloji*'nin yayınlanmasını tamamlamak için mütevelli heyeti kuruldu. Seri ondokuz bölümden (1873–1934) oluşuyordu.[415]

Spencer Viktorya dönemine ait en çok tartışılan İngiliz düşünürlerden biriydi. Güçlü bir şekilde, sosyal olayları bilimsel bir şekilde incelemenin önemini vurguladı. Düşüncelerinin tüm yönlerinin tutarlı ve yakından düzenlenmiş bir sistem oluşturduğuna inanıyordu. Bilim ve felsefe alanında özellikle, bireyin bireyselliği ve hürriyeti fikrini savundu. Böylece ortaya çıkacak toplumsal ve medeniyet bakımından ilerlemeyi destekledi ve geliştirdi. Mükemmel insan ve mükemmel toplum teorisine atıfla, Spencer'ı, Viktorya döneminin mükemmeliyetçi iyimserliğinin en büyük üssü olarak belirtenler olsa da, Viktorya döneminin güvenini gölgeleyen fakirlik yasaları, emperyal uygulamalar ve bunlarla bağlı neticelerden dolayı yaptığı güçlü eleştirilerden dolayı bir karamsarlık taşımadığı söylenemez.

Nitekim İngiltere toplumundaki evrim anlayışı ve teorileri bir süre sonra çözülme yaşayacaktı ve bireycilik ancak sosyalizm ve savaş döneminden sonra daha belirgin bir kabule dönüşecekti. Spencer yaşadığı dönemin İngiltere'sinde emperyal politik ve hukuk sistemini eleştirmiş, sosyal ve etik bir evrimin temelinde olması gereken ilkeleri bireysellik ve özgürlük olarak belirlemiş sıradışı bir düşünürdür.

---

[415] Acton, a.g.e, https://www.britannica.com/biography/Herbert-Spencer; https://oll.libertyfund.org/people/herbert-spencer ; Sweet, a.g.e., https://www.iep.utm.edu/spencer/ erişim, 2019.



Şekil 3: Herbert Spencer Hayatı ve Çalışmaları[416]

[416] https://oll.libertyfund.org/people/herbert-spencer.

11. TOPLUM BİLİMİ (Sosyoloji) TANIMI, TARİH YAZICILIĞI VE TARİHÇİ PROBLEMLERİ

Spencer da İbn Haldûn gibi tarih yazıcıları ile ilgili çeşitli sorunların, bilimsel toplum teorisi oluşturmanın önündeki temel problem olduğunu düşünür. Geçmişten mevcut döneme kadar tarih araştırmacılığının subjektif eğilimler üzerinden gerçekleştirildiğini söyler. Ona göre; bu nedenle meydana gelen tarih yazıcılığı problemlerini maddeler halinde sıralaycak olursak;

- Kamusal açıdan taşınan bir takım tutkular,
- Tarihçilerde ulusa karşı geliştirilmiş ruh hali ve popülerlik sağlama gibi hevesler,
- Metodolojik olarak 'kutsal bir takım hipotezler ya da batıl önyargılardan' mühim meseleleri ihmal etme sorunu,
- Araştırmacıların görünen olguya odaklanıp, başka veriler toplamada önyargılı davranmaları,
- Gözlemlerini gerçekleştirirken toplumdaki kendi konumuna göre analizler yapmaları,
- Sosyal ilerlemenin, zamana bağlı ve zamana göre değişkenlik arz ettiğini görememeleri olarak tasnif edilebilir.[417]

Spencer'a göre tarih gözlemcisinin önyargısı, ilgisi, toplumdaki yeri, yorumları gibi bilimsel çalışmayı etkileyen zorluklar azaltılmalıdır. Daha ziyade olgusal gerçekliklerin verileri üzerinden bilim gerçekleştirilmelidir. Ona göre; elbette tarihçilerdeki bu önyargılar; eğitimle sağlanan önyargılar,[418] vatanseverlik önyargısı[419], dâhil olunan sınıfın önyargısı[420], politik yargılar[421] ya da din temelli önyargılar[422] gibi çeşitlilik arz etmektedir; nitekim tam ve doğru bir idrak geliştirmenin önünde engellerdir. Bu nedenle öncelikle zihinsel bir disiplinin bilim yapabilirlik için şart olduğunu düşünür. Soyut ve odaklanılmış bilimsel veriler üretebilecek zihinsel gelişim için insan psikolojisinin de verilerini

---

417 Spencer, *The Study of Sociology*, 1873, s. 27-47.
418 Spencer, *The Study of Sociology*, 1873, s. 178-203.
419 Spencer, *The Study of Sociology*, 1873, s. 204-240.
420 Spencer, *The Study of Sociology*, 1873, s. 241-261.
421 Spencer, *The Study of Sociology*, 1873, s. 263-291.
422 Spencer, *The Study of Sociology*, 1873, s. 292-313.

kullanarak belli nitelikler tespit eder. Spencer'ın düşüncesinde bilim yapacak kişide, üç unsur önemlidir ve zihinsel yeterliliği sağlar. Bunlar; (1) veriler arasında ilişki kurabilme, (2) nedensellik bağını bulabilmek ve (3) içerik verebilmek yetilerinin geliştiği bir zihinsel disiplin yoksa bahsettiği metodolojik zorluklara yenileceğini düşünür. Böylesi bir durumdaki kişinin, insan topluluklarının davranışları ve organize olma biçimleri ve evrenle bağlı kanunları tespit ve teşhis edebilmesi mümkün değildir. "Kavram kompleksinden oluşan bilgiyi, uygun kompleks yetilere sahip olmayan bir zihne oturtmaya çalışmak; dört parmaklı bir eldivene beş parmağı sokmayı denemekle aynı zorluktadır"[423]

Sosyolojiyi bu anlamda, toplumların bir organik varlık olarak yapılarını inceleyen ve değişim süreçlerine etki eden ilkeleri yani kanunları bulması gereken bir bilim olarak görür. Bu metodoloji ile bir bilim yapmaktaki amaç ise basit bir gelecek öngörüsü geliştirebilmek değildir. Bir sosyal organizasyon olan toplumu oluşturan temel prensipler nelerdir? sorusuyla ilgilenmektedir. Fakat bu temel prensiplere ulaşmak için Spencer, toplumlar kompleks yapılar olduğu için, daha ziyade sosyolojik olayları sınıflandırarak incelemeyi benimsemekteydi. Bu yaklaşım ile öncelikle tanımlayıcı bir sosyoloji ilk aşama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Böylece 'Sosyolojik Çeşitliliği' *Sosyoloji Prensipleri* eserinde olgular üzerinden "önemli değişkenler"[424] bölümünde şu şekilde tasnif eder;

1. İnorganik çevre
    a. genel yapısı
    b. jeolojik yapısı (yeryüzü şekilleri)
    c. iklim (sıcak, soğuk, kuruluk, nemlilik etkileri)
2. Organik çevre
    a. bitki
    b. hayvan
3. Sosyolojik çevre
    a. geçmiş tarihi
    b. şimdiki sistemi şekillendiren geçmiş toplumlar (göçebe, yerleşik,

[423] Spencer, *The Study of Sociology*, 1873, s. 123.
[424] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Scope of Sociology", ss.435-439.

militer,endüstriyel)

c. gelecek koşullar (politik, hukuki, idari, yargısal kurumlar)

4. İnsanların karakteristikleri

a. Fizikî

b. Duygusal

c. Entelektüel/zihinsel

Spencer'ın olgusal anlamdaki veri kaynakları arasında tarihi kayıtlar ve seyyahların notları yer alır. Fakat dönemin profesyonel bilim insanları ile bu verileri tartışmaktaydı.[425] Düzenleyici, işletimsel, yapısal ve fonksiyonel yaklaşım biçimleri ile tablolar oluşturuyordu.[426] Toplum yapılarında gelişimin fonksiyonlarını dil, bilgi, ahlak ve estetik aşamaları olarak tasnifler. Ona göre; bunlar arasındaki ilişkiler ve evrilmeyle sosyal evrim gerçekleşir. Spencer'ın metodolojisi bu anlamda oldukça sağlamdı. Böylece sosyolojiyi super organik fenomenal disiplin[427] olarak belirlediği çalışmalarında oldukça geniş bir perspektif ortaya koydu.

Önemli yaklaşımlarından biri de, Spencer'a göre, toplumlar ebat değiştirdiklerinde evrim mekanizmasının farklı işlediğine dair düşüncesidir. Bu konuda birkaç önemli faktör olduğunu düşünür ve bunları tartışır. Ona göre; insanları küçük topluluklardan, homojen büyük ve kompleks sosyal toplum formlarına taşıyan faktörler vardır. Bunlar iç ve dış faktörlerdir.[428]

Dış faktörlerin ve iç faktörlerin de kaynakları farklıdır.

1- İnsan Doğası (Fiziki, Duygusal ve Entelektüel Gelişimi)

2- Çevre Koşulları (Soğuk ve Sıcak havanın etkileri)

3- Evrilen toplumla türeyen koşullar (Bu en önemli bir faktördür, çünkü büyüyerek kompleks hale gelen toplumlar, kültürel ve yapısal unsurlarına,

---

425 Macleod, Roy,M., The X Club, A Social Network of Science in Late Victorian England, Notes and Records of the Royal Society of London, Vol. 24, No. 2 (Apr., 1970), s. 307; David Duncan, The Life & Lettersof Herbert Spencer (London, (1908), s. 169.) .

426 Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Scope of Sociology", ss. 440,441.

427 Spencer, *The Principles of Sociology*, "Super Organic Evolution", s. 3-38.

428 Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Scope of Sociology", s. 441.

civardaki kişi ve grupların adapte olmalarını zorunlu kılarlar).[429]

Analitik ve sentetik çıkarımlarla incelediği bu faktörleri, özellikle sosyal evrimin de aşamalarını içeren bir yaklaşımla ortaya koyar. İnsanoğlu, toplumu ve medeniyetini oluşturan temel element olarak kendindeki değişimlerle birlikte farklı toplumlar inşa etmektedir. Spencer'a göre toplumlar da bir çeşit organizma oldukları için değişim ve dönüşümlere tabii süreçlerin neticesi ise devlet organizmasının doğuşuna sebep olmaktadır.

12. İNSAN DOĞASI, BİREYİN BİYOLOJİK VE PSİKOLOJİK KANUNU

12.1. Fiziksel Gelişimi

Spencer insanı ne tamamen kötü tabiatlı, ne de tamamen iyi bir varlık olarak görür.[430] İnsanın fizikî gelişimindeki unsurlar, ilkel halinin yani erken dönem insan doğasının ilk aşamasında, daha ziyade hayatta kalmaya odaklı gelişimler ortaya çıkmaktadır. Yani ilkel insan zorlayıcı koşullar altında yaşayan ve buna göre davranışını şekillendiren bir doğaya sahiptir. Bedeni ve davranış biçimi daha serttir. Spencer yüz kemiklerinden bile ilkel veya medeni insan ayrımı yapılabileceğini, ırklar üzerinden bunu gözlemlemenin mümkün olduğunu savunur. Ona göre; mücadele etmek zorunda olduğu kötülüklere karşı ilkel insan, bu dönemde daha az duyarlıdır.[431] Evrim ölçeğinden bakıldığında organizmaların değişim ve dönüşümlerinin birarada yaşama ve ayrışarak varolma koşulları arasında gerçekleştiğinin görüleceğini savunur. Araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlara göre, varlıklardaki zihinsel gelişim, iç ve dış ilişkilerin zaman ve mekân düzleminde aşamalı olarak gerçekleşmektedir. Bu yapının elementleri hem koordine hem de entegre olarak işlemektedir.[432]

Burada Spencer'ın insanın tek başına ya da birlikte hareket etmeye yönlendiren zeminini arayan bir sorgulamayı gerçekleştirmeye çalıştığını görüyoruz. İnsan doğa durumunda erken dönemde en temel ihtiyacı hayatta kalabilmek olduğu için bununla bağlı

---

[429] Spencer, *The Principles of Sociology*, ss.16-38, 41-94.
[430] Youmans,Edward Livingston, *Herbert Spencer on The Americans and The Americans on Herbert Spencer*, New York, D. Appleton and Company, 1883, s.17.
[431] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Pyhsical", ss.41-53.
[432] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Pyhsical", s. 54.

bedensel ve ruhsal değişimler geçirmektedir; zor koşullarla mücadele etmeye bağlı olarak, ihtiyacının daha çok güçlenme odaklı belirdiğini anlıyoruz. Nitekim organizmaların varlık mücadelesinde hareket biçimiyle insanların hareket şeklini aynı görür. Bir başka tespiti ise insanlar birarada yaşam ve daha sonra ayrışarak yaşamak şeklinde aşamalardan geçtiğidir. Tüm bu süreçteki zihinsel gelişimin ise içten ve dıştan yani kendi doğasından ve çevresel etkenlerden aşamalı olarak geliştirileceğini ortaya koyar. Spencer tüm organizmaların yapısal düzenlerinde kimi aşamalarda diğer unsur ya da elementlerle koordine, kimi zaman da entegre olarak işletildiğini savunur. Nitekim Spencer'ın bu oluşum biçimi hakkındaki düşünceleri, toplumsallaşma, otoritenin merkezileşmesi ve devletleşme süreçlerine kadarki aşamaları tezin ilerleyen bölümlerinde anlatılacaktır.

12.2. Duygusal Gelişimi, Bencillik, Diğerkâmlık

Bu manada Spencer'a göre insanın entelektüel gelişim yasası duygusal gelişim yasasıyla eşit olarak gerçekleşir. Fakat erken dönem insan doğası ile sonraki dönem insan doğası arasında aşırı duygusallık içeren duygu durum çeşitliliği konusunda, günümüz çocuk ve yetişkin duygusal yapısı arasındaki farka benzer farklılıklar mevcuttur.[433] Ona göre; ilkel insan doğasında algı düzeyleri bilinçli ve aktif, fakat geleceği anlama biçimleri çocukçadır. Nitekim duygusal davranış biçimlerimiz sosyal gruplar formüle etme şeklimizi dolaysız bir biçimde etkiler. Sosyal yapılanma içindeki bağlılık şekli, ben ve öteki algısı, ilkel dönemlerde kan davaları güden bir sistem inşa eder.[434] Duygu biçiminde grup üyelerine karşı ebeveynlik dürtüsü baskındır.[435] Fakat bu duygu ile bağlı davranış biçiminde düzensizlik vardır. Bu dönemde zalimce cezalandırmayı içeren iyilik anlayışı yer alır.[436] Çünkü duygusal anlamda ilkel insan aşırı derece muhafazakârdır.[437] İlkel insanın sosyallik biçimi, onaylanma sevgisi odaklıdır; ciddi bir tehlike halinde grup üyelerinin desteğini alabilmek güdüsü tarafından teşvik edilir. Bu anlamda ilkel toplumlarda ego temelli bir diğerkâmlık varken, medenileşme gerçek bir diğerkâmlık

433 Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Emotional", s. 59.
434 Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Emotional", s. 65.
435 Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Emotional", s. 67.
436 Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Emotional", s. 68.
437 Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Emotional", s. 71.

geliştirir.[438]

Burada Spencer'ın insanın duygu durumunu iki farklı dönem üzerinden analiz ettiğini görüyoruz. Birincisi erken dönem ya da ilkel hali olarak adlandırdığı insanın doğa durumundaki ilk dönemidir. Bu dönemi çağdaş insanın duygusal yapısından örnekleyecek olursak çocukluk dönemi olarak görebileceğimizi belirtir. Çocukça davranış biçiminin algı düzeyindeki farklılıkla alakalı olarak, Spencer'a göre geleceğe ve içinde bulunduğu duruma tepkisi yetişkinlerinkine benzemez. Fakat öte yandan tabii oldukları gruba bağlılık kan davası gütme biçimine dönüşen bir ebeveynlik dürtüsü taşır. Grup üyelerine gelen bir zarara karşı zalimce ceza üretmelerinin nedeni de böylesi bir iyilik anlayışıdır. Aşırı derecede muhafazakar bir ebeveynlik dürtüsünün neticesidir. Bu dürtü toplumsal birliktelik hallerinde sevgi odaklıdır; fakat ötekine karşı duygusal tavrın altında baskın olan egodur. Bir çeşit 'benim ailemin üyesine nasıl zarar verirsin' yargısından doğan ebeveyn tepkisi gibi gördüğünü düşünebiliriz.

12.3. Entelektüel Gelişimi ve Taklit Niteliği

Spencer'a göre, doğal düzen kurulurken insan, zihinsel gelişiminin bu noktasında varlıklar arasında "birlik" algısı geliştirir.[439] Aşamalı olarak gelişen zihinsel süreç taklit etmeyi bir araç olarak kullanır.[440] Basit şekli ile hayatı algılama biçimi, insanı somut olanlar üzerinde düşünebilir, fakat soyut düşünceleri henüz gerçekleştiremez durumda iken taklitçiliğe yöneltir.[441] Böylece Spencer 'sebep ve sonuç' çıkarımlarını yapabilecek soyut düşünce üretme kapasitesi geliştirmeyi, insan zihni için en yetkin düzey olarak belirler.[442]

Tıpkı İbn Haldûn'da olduğu gibi Spencer da insan doğasında birlik algısının gelişmesini bir doğa kanunu olarak algılıyor. Bu birlikteliğin İbn Haldûn'daki karşılığının asabiye kavramıyla açıklandığını anlatmıştık. Yine taklit etmenin yaşam içinde bir araç niteliğinde kullanılması, İbn Haldûn'da da sıklıkla hem bireyin hem de toplumun doğasıyla ilgili çıkarımlarında değinildi. Nitekim taklit eğilimi, kimi zaman gelişmeyi tetikleyici kimi

---

[438] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Emotional", ss. 72, 73.
[439] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Entellectual", s. 76.
[440] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Entellectual", s. 83.
[441] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Entellectual", s. 89.
[442] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Primitive Man-Entellectual", ss. 92, 93.

zaman ise yenilginin işareti olarak ortaya koyulmuştu. Görüyoruz ki Spencer da taklit etmekten kurtulan kendi soyut düşüncelerini üretebilen zihin için olgunluk yaklaşımı sergiliyor. Ayrıca İbn Haldûn'da sözünü ettiğimiz, düşünce gücüne işaret eden mutabakatlı düşünme şekli, Spencer'da sebep ve sonuç çıkarımı yapabilen düşünme kapasitesi şeklinde dile getirilmektedir.

12.4. Coğrafya ve İklim Etkileri

Spencer iklim ve yeryüzü koşullarının insanlar ve toplumlar üzerindeki etkilerini bu faktör içinde irdeler. Sıcak hava ve bununla bağlı yeryüzü koşullarında yaşayan toplumlar ile soğuk hava ve bununla bağlı yeryüzü koşullarında yaşayan insan toplumlarını kıyaslar. Netice olarak evrim aşamalarının bu toplumlarda farklı sonuçlar ortaya koyduğunu belirtir. İnkar edilemez bir gerçek olarak da ılıman bölgelerdeki toplumların hem ebat hem de kompleks yapılarının daha çabuk evrimleştiğinin tespit edildiğini söyler.[443] İklimlerden sonra yeryüzü şekillerinin etkilerini açıklar. Ona göre; avcı ve göçebe toplumlar için, dağlık bölgelerde yaşayanlar için, çöllerde yerleşik olanlar için sosyal yardımlaşma biçimleri farklıdır. Koşulların kaçmak ve kurtulmak gibi unsurları barındıran farklılıkları sosyal bağların gelişmesinde de farklılık arzetmesine sebep olur. Bölgenin düşmanlarla mücadeleyi kolaylaştıracak yaşam desteklerine sahip olup olmadığı ise nüfusu da etkiler. Yaşanılan bölgedeki fiziksel koşullar bir hükümet idaresinin gerektirip gerektirmeyeceğine de etki eder. Spencer'ın düşüncesinde sosyal entegrasyonun bir bölümü mevcut kaynakların verimliliği ile ilgilidir. Jeolojik ve coğrafik heterojenliğin sosyal gelişimi etkilediği apaçıktır.[444]

Ayrıca sosyal entegrasyonun bir diğer yanı, toplumların genişledikçe komşuları ile anlaşmalar yapmaları ve böylece yeni ekonomik koşullar ile savaş refahı durumunun yer değiştirmesidir. Çünkü Spencer'a göre bir nüfusun içte farklılaşması, komşuları ile girdiği savaşlarla oldukça bağlıdır. Savaştan elde edilenlerle refah elde etmek ilkel toplumların yöntemi iken, komşu ülkelerle anlaşmalar yaparak ekonomik refahı artırmak gelişmiş

---

[443] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Original External Factors", s. 19.
[444] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Original External Factors", ss. 25, 26.

toplumların özelliğidir. Spencer özellikle buna odaklanarak son iki koşulu ilerleyen kısımlarda tekrar değineceğimiz, savaş ve barış teorilerinde temel olarak kullanır.

Yine burada hatırlatmak gerekir ki; İbn Haldûn da ılıman iklimlerin insanlarını gelişime ve evrilmeye hatta vahye açık olmaya daha yatkın insanlar olarak tanımlamıştır. Spencer'ın sosyal yardımlaşma biçimlerinde farklılıklar olarak adlandırdığı teorisi ise, İbn Haldûn'un soy asabiyesi ve nesep asabiyesi yaklaşımına benzemektedir. Çünkü o da soy asabiyesini daha ziyade bedevi, kırsal ya da çöl kabileleri için mümkün görürken, sebep asabiyesini medeni kent yaşamının toplumlarına münhasır kılmaktadır. Bedevi toplumlarda dayanışma ve yardımlaşma biçimleri ile medeni toplumlardaki birlikteliklerin farklıklarını her iki filozof da benzer unsurlar üzerinden tahlil etmektedirler. Nihai anlamda toplumlarda en belirleyici unsur olarak, varlıklarını devam ettirebilmek için biraraya gelmelerinin sebepleri arasında, çevre koşulları mutlak anlamda etkilidir.

12.5. Evrimle Türeyen Yeni Koşullar

Spencer tüm bunlarla birlikte, *İlk Prensipler* eserinde "evrendeki birlik fikrini"tüm evren katmanlarında evrim sürecinin parallellik oluşturduğuna dayanarak açıklamaktadır. Bununla birlikte organik ve süper organik sistemler arasındaki farklılık ve benzerlikleri de ortaya koyar.

Organizmalar ve toplumlar arasındaki en önemli benzerlikler şunlardır;

- Toplumlar da organizmalar da inorganik yapılardan doğar ve büyürler,

- Ebatlarının büyümesi, ikisi için de, kompleks ve farklılaşma anlamına gelir,

- Yapılarındaki sürece bağlı farklılaşma, fonksiyonlarındaki farklılaşma ile olur,

- Bütün içindeki parçalar dayanışma içindedir; bir parçada gerçekleşen değişim bütünü etkiler,

- Bütündeki her parça kendi içinde mikro bir toplum ya da organizma içerir,

- Organizma ve toplumların hayatları tahrip edilebilir, fakat parçaları bir süre daha canlı kalır.

Organizmalar (inorganik organizmalar) ve toplumlar (süper organizmalar) arasındaki farklılıklar ise;

- Basit organik varlıklarla, süper organik varlıkların parçalarının birbirleri ile olan bağıntıları farklıdır. Basit organik varlıklarda parçaların birbirine yakınlığı ve fiziksel teması çok iken, süper organik varlıklarda elementlerin dağılımı ve birbirleri ile teması nadiren mevcuttur.

- Elementler arasındaki iletişim farklıdır. Basit organik varlıklarda iletişim moleküler seviyede ve çeşitli derecelerde uyum sağlarken, insan toplulukları arasında iletişim, duygu ve düşünceleri ifade etmedeki dil kapasiteleri ile bağlıdır.

- Basit organik varlıklarla, süper organik varlıklarda, birimlerin bilinç taşıma düzeyleri arasında büyük fark vardır. İnorganik varlıklarda sadece belli bir takım türlere has iken bilinç, insan topluluklarında tüm bireyler bilinçli düşünce kapasitesi gösterirler.[445]

13. TOPLUMLARI DOĞASI VE SOSYOLOJİK KANUNLAR

Spencer'ın hayatındaki bir takım unsurları anlatırken de değindiğimiz gibi, özellikle ahlak argümanları geniş kapsamlı *Sentetik Felsefe* eserini tamamladığında, *Sosyal Statik*'te temellendirdiklerinden ciddi manada bir değişim geçirmemiştir. Bu nedenle öncelikli olarak incelenen eseri tezimizde de *Sosyal Statik'*tir. Nitekim filozofların ilk olarak ahlak argümanlarını belirleyip, bunlar ile siyaset ve hukuk düşüncelerini inşa etmeleri felsefe tarihinde yaygın bir tavırdır.

Liberal etiğin en temel yaklaşımının toplumun faydası için insan "mutluluğu"nu temel alması, bunun gerçekleşmesi için de bireyin özgürlüğünün yegâne ihtiyacı olduğu savunusunu, Spencer, rasyonalist gerekçelerle belirtir. Şöyle ki Spencer insan mutluluğunun, ancak ötekilerinin de mutluluk için ihtiyaçlarını ve taleplerini gerçekleştirebilmelerini desteklediği oranda mümkün olduğunu savunmaktadır.

---

[445] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Social Growth", s. 469'den aktaran Turner, Jonathan, Beeghley, Leonard, & Powers, Charles H. (2002). The emergence of sociological theory (5th ed.). Belmont, CA: Wadsworth Thomson, Learning, ss. 54-89

> İnsan ırkının her üyesi, sadece kendisinin yaşam eyleminde en yüksek keyif alma imkânı veren yetilerle donatılmış olmasıyla yetinmemeli, aynı zamanda başkalarının da yaşamdan keyif alma güçlerini azaltmadan her arzu için tam bir memnuniyet elde edebilecekleri şekilde yaşamalıdır. Benzer bir memnuniyeti başkalarının da yaşamdan keyif aldıklarını görmekten dolayı duyabilmelidir,[446] demektedir.

Sosyal Statik'teki bu temel argümanını, *İlk Prensipler*'deki etik konusundaki açıklamalarında da devam ettirmektedir. Spencer bunu bir kanun olarak doğal hayatın uzantısı niteliğinde görür. Bu ahlaki temellendirme üzerine bilimsel bir yargı geliştirebilmek için araştırma ve incelemelerini yapar. Sosyal evren olarak gördüğü biyolojik ve psikolojik alanlarda yine bu kanunla bağlı diğer kanunları da arar. Böylece keşfedilecek kanunlar, insanlığın politik yasalaştırma faaliyetlerine ve sosyal kurumsallaşmalarına temel olmalıdır. İnsanlık bu kanunlara itaat etmelidir.[447] Çünkü ona göre; bilgi eksikliği değil, belli ahlaki duyguların eksikliği kötülüğün temelidir.[448]

Bu amaçla öncelikle ekonomik yasa olması bakımından laissez-fairre üzerine politik fikirlerini bilimsel bir açıdan ifade etme gayreti gösterir. Sosyal örgütlenme kanunlarının devlet eliyle ihlal edilmesi, uzun dönemde daha büyük problemlere sebep olacağı kanaatindedir. Comte gibi sosyal kanunları bulmayı bir toplum mühendisliği için istememektedir. Ona göre; bu kanunların bulunması ile insanlar tartışmasız itaat (implicit obedience)[449] edeceklerdir. Spencer yasaların bulunmasında dışsal bir düzenlemeden uzak durulmasını savunur. Yani yasalaşma alanının doğada mevcut yasaları ihlal edecek veya fazlasıyla aşacak düzenlemelerine karşıdır. Fakat bu devletin hiçbir düzenlemede bulunmaması anlamına elbette gelmez.

13.1. Toplumların Oluşturdukları Kurumlar/Oluşumlar

Spencer toplum oluştuktan sonra, evrilme aşamalarına ve toplum biçimlerine göre toplumların ürettikleri kurumları tek tek inceler. *The Principles of Sociology* eserinin altıncı bölümünde bu kurumları, ilkel dönemlerden modern dönemlere geçiş süreçleri ile

---

[446] Spencer, Herbert, *Social Statics*, s. 410.
[447] Turner, Jonathan, Beeghley, Leonard, & Powers, Charles H. (2002). The emergence of sociological theory (5th ed.). Belmont, CA: Wadsworth Thomson, Learning, ss. 54-89.
[448] Youmans, a.g.e., s. 16.
[449] Spencer, *Sosyal Statik*, s. 51; Spencer, *The Study of Sociology*, 1873, s. 269.

birlikte toplumların evrimsel gelişimini ortaya çıkarmak gayesi ile irdeler. Biz tezimizle ilgili olan politik ve hukuksal, profesyonel kurumlar kısımlarına odaklandık. Fakat maddeler halinde tüm sistemi içeren unsurları şu şekildedir;

İlk toplumlarda kurumlar/oluşumlar[450]

- Türlerin korunması
- Türlerin ilgilerinde ayrışma
- Cinsiyetler arasında ilkel ilişkiler
- Exogamy ve endogamy
- Çok eşlilik
- Çok kocalılık
- Monagamy
- Aile
- Kadının durumu
- Çocuğun durumu
- Yerlilerin geçmiş gelecek kabulleri

Seromonal Kurumlar[451]

- Genel olarak törenler
- Zafer Kutlamaları
- Sünnet gibi bedensel uygulamalar
- Hediyeleşme
- Ziyaretler
- Hürmet işlemleri
- Makam ve yerleşim bildiren kartvizitler
- Ünvanlar
- Rozetler ve kostümler
- Sınıfçı ayrımlar

[450] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Domestic Institutions", ss. 603-757.
[451] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Ceromonal Institutions", ss. 3- 216.

- Moda
- Geçmiş ve gelecekle bağlı törenler

Politik Kurumlar[452]

- Genel olarak politik teşkilatlanma
- Politik Entegrasyon
- Politik Farklılaşma
- Politik Türler ve Güçler
- Politik makamlar, şeflik, krallık vb.
- Bileşik Politik Oluşumlar
- Danışmanlık Merciileri
- Temsilci Merciiler
- Bakanlıklar
- Yerel Valilikler
- Ordu Sistemleri
- İdari ve Yargı Sitemi
- Yasalar
- Mülkiyet
- Maliye
- Militer Toplum
- Endüstriyel Toplum
- Politik Geçmişe Bakış, Gelecek Beklentileri

Dini Kurumlar[453]

- Din Fikri
- Şifacılar ve Rahipler
- Nesilden gelenlerin Rahiplik Görevleri

[452] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Political Institutions", ss. 229-643.
[453] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Ecclestical Institutions", ss. 3-159.

- Yaşlıların yarı rahiplik görevleri
- Rahip olarak Kanun koyuculuk
- Papazlığın Yükselişi
- Çok Tanrılı ve Tek Tanrılı Din Adamlığı
- Dini Makamlarda Hiyerarşi
- Dini Sistemin Sosyal Bağ Oluşturması
- Din Adamlarının Ordudaki Fonksiyonları
- Din Adamlarının Sivil Fonksiyonları
- Kilise ve Devlet
- Kilise Karşıtlığı
- Din Adamlarının Ahlak Etkileri
- Dini geçmişe bakış ve gelecek kabulleri
- Dindarların geçmişe bakış ve gelecek algıları

Profesyonel Kurumlar[454]

- Genel Olarak Profesyoneller
- Hekim ve Cerrah
- Dansçı ve Müzisyen
- Hatip, Şair, Aktör, Dram oyuncusu
- Biografi yazarı, Tarihçi, Edebiyatçı
- Bilim Adamı, Filozof
- Hakim, Avukat
- Öğretmen
- Mimar
- Heykeltraş
- Ressam
- Profesyonellerin Evrimi

---

[454] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Professional Institutions", ss.179-315.

Endüstriyel Kurumlar[455]

- Fonksiyonların spesifikleşmesi ve işçiliğin ayrışması
- Kazanç ve Üretim
- Yedek Üretimler
- Dağıtım
- Yedek Dağıtım
- Borsa
- Yedek borsa
- Iç bağımlılık ve entegrasyon
- Işçi haklarının hukuki düzenlenmesi
- Paternal Düzenleme
- Komünal Düzenleme
- Dernekler
- Kölelik
- Hizmetçilik
- Bedava İşçilik ve Sözleşme
- Bileşik bedava İşçi
- Bileşik Sermaye
- Ticari Birlikler
- Ortaklıklar
- Sosyalizm
- Yakın gelecek

Spencer'ın, toplum kurumları içinde, sosyal evrimi en iyi biçimde açığa çıkaranın profesyonel kurumlar olduğunu belirttiğini görüyoruz; tezimizde özellikle bu konu ilgili kısımda irdelenmektedir.

[455] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Industrial Institutions", ss. 327-635.

13.2. Kanun Tanımı ve Türleri

Spencer pekçok kez kanun kavramını birebir kullanır. Bunlar arasında Eşit Özgürlük Yasası (Law of Equal Freedom), Adaptasyon Kanunu (Law of Adaptation), Ahlak Kanunu (The Moral Law), Arz ve Talep Kanunu (Law of Demand), Mükemmel Kanun (Perfect Law), Sosyal Değişim Kanunu (The Law of Social Change), Sosyal Hayat Kanunu (The Law of Social Life), Evrensel Yaşam Kanunu (The Universal Law of Life), Eşitlik Kanunu (The Law of Equlibrum), Mümkünler Kanunu (Law of Probabilities), Tanrı Kanunu (God's Law), İlahî Kanun (Divine law), İnsan Kanunu (Man's Law), Sosyal Organizma Kanunu (Law of the Social Organism), İlk Kanunlar (Primary Laws), İkincil Kanunlar (Secondary Laws), Fizik Kanunları (Physical Laws), Ethical Laws (Etik Kanunlar), Sosyal Homejenlik Kanunu (Law of Social Homegenity), Sermaye Kanunu (Law of Capital) kavramlarına dikkat çekmeliyiz. Fakat burada daha ziyade sistemin içinde özellikle hukukun temelinde yer alan kanunlar olarak kullandıklarını açıklayıp, diğerlerine yeri geldikçe kısaca değineceğiz.

13.2.1. İşbirliği Kanunu

Spencer toplumların da tıpkı bireyler gibi ihtiyaçlarını karşılamada benzer hayatta kalma davranış biçimlerini geliştirdiklerini ifade eder. İlerleyen bölümlerde hukukun oluşması sürecinde anlattıklarımızda da sık sık belirttiği gibi, devletin tüm kurumlarında ortak akıl veya işbirliği ilkeleri ile sistemleşme gerçekleştirilir.[456] Organizmaların birleşerek güçlenme ya da sosyal evrim geçirmelerinde, varlık inşa etmek ya da kurumsallaşmalarında önemli bir fark belirler. İlk organizmada bilinç, kümenin küçük bir bölümünde yoğunlaşmıştır. Daha sonra, organizma boyunca dağılır. Tüm birimler, eşit derecede olmasa da, hala yaklaşık derecelerde, mutluluk ve sefalet kapasitelerine sahiptir. Toplum organizmasında ise, toplum sadece üyelerinin yararına vardır; birey toplumun yararı için değildir. Beden politikasında bedenin refahı için harcanan çabaların çok büyük olduğu unutulmamalıdır; ancak vücut politikası (organik devlet teorisi) aslında kendi içinde hiçbirşey değildir ve yalnızca kendi bileşenlerinin taleplerini karşıladığı sürece bir

[456] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Factors of Social Phenomena", ss.8-15; "The Primitive Man-Emotional", s. 73; Spencer, *The Principles of Sociology*, "Original External Factors", ss. 24, 25.

şey haline gelir ya da bir varlık arzedebilir.[457] Aslında burada Spencer'in çabası, tek başına varolamayan organizmanın, talebi karşılayamadığı sürece varlık bile olmaması, bireyin devlet ile varolup kendi başına varlığının bir önem arzetmediği özellikle kollektif, sosyalizim türü sistemlere itiraz nitelikli delillendirmede bulunmaktadır.

13.2.2. Savaş ve Barış kanunları

Spencer'a göre hiç kuşkusuz savaş ahlakî değildir. Fakat adalet yönetimi gerçekleştirilirken kullanılan şiddet zorunludur. Etik yasalar, yargı makamlarının ya da savunma ordusunun yaptıkları işlemlerden ayrıdır. Prensip olarak bir polis memurunun bastonunun darbesiyle, bir askerin süngü saldırısı arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisi de, yaralanan kişilerin eşit özgürlük yasasının ihlalleridir. Ona göre; polisler tek başına hareket eden askerlerdir; askerler birlikte hareket eden polislerdir. Yabancı düşmanlara karşı direnişler ve sonuçta hakların korunması için yapılan mücadeleler aynı yöntemlerle güç içerir, doğası gereği özdeştir ve bunlara diğerinden daha fazla kınama yapılamaz. Savaş alanının yapıları yalnızca hükümette doğal olan bu çeşit ahlaksızlık tüm işlevlerine bağlı olduğu konsantre bir biçimde sergilenir. Askeri harekâtlarda bu kadar belirgin olan şey, sivil harekâtları için yanlışa karşı koymak amacıyla yanlışın kullanımı şeklindedir.[458]

Spencer savaş ve çatışmanın toplumların gelişmesinde kritik bir öneme sahip olduğunu düşünür.[459] Savaşlar her ne kadar yıkıcı olsa da, organize olmamış, geri seviyedeki toplumların, savaşlar sayesinde daha organize olmuş toplumlar tarafından yönetilmesine sebep olduğunun gözlemlenebileceğini söyler. İnsan toplumlarının evriminde bir kanun olarak çatışmanın yer aldığını düşünmektedir.[460] Savunma nitelikli savaşın sağlayacağı refah, ona göre; iki kötüden biri niteliğinde görülebilir, tolere edilebilir.[461]

Daha önce de ifade edildiği gibi Spencer toplumlarda büyümeyi sağlayan zorlayıcı güç olarak savaşları görmektedir. Evrim teorisinin gelişme ve değişim için aradığı zorlayıcı

---

457 Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Inductions of Sociology", s. 462.
458 Spencer, *Sosyal Statik*, "The Duty of The State", s. 269.
459 Spencer, *Sosyal Statik*, s. 43.
460 Spencer, *Sosyal Statik*, ss. 415, 416, 470.
461 Spencer, *Sosyal Statik*, s. 270.

unsur manasında bunu toplum için belirlemektedir. Spencer'a göre toplum dinamikleri içinde savaşlar, içeride liderleri 'baskıcı güç' olarak harekete geçirirken, yani otoritenin baskılama gücünü aktifleştirirken, dışarıda komşularına karşı galip gelmek için de araç olarak kullandıkları faktördür. İç çatışmaları bastırma, dış çatışmalar ve tehditlere karşı koyma yolu olarak otoritenin merkezileştirilmesini sağlayan niteliktir. Örneğin toplum içindeki sınıf ya da etnik çatışmaları bastırmak için kullanılır. Liderler gerçek ya da sözde tehditler için güç kullanmayı böylece meşrulaştırırlar. Bu yaklaşım İbn Haldûn'un sebep asabiyesi teorisinde de yer almaktadır. Gücün meşru anlamda kullanılması ya da savaşların arkasındaki iki dinamik faktör her iki düşünür tarafından da tespit edilmektedir. Birincisi iç tehditlere karşı otoriteyi, ikincisi de dış tehditlere karşı iktidarı korumaktır. Bu iki amaçla şavaşlar toplumsal birlikteliğin bir neticesi olarak açığa çıkar.

13.2.3. Bireysellik kanunu

Toplumun diğer organizmalar gibi organik bir yapıya sahip olduğundan bahsettiği organizma analojisi kısmında özetle şöyle der;

Bir toplum ile canlı bir organizmanın yaşamları arasında da benzerliklerin olduğu şüphesiz ortaya çıkmaktadır. Bu birçok kişinin birliği anlamında toplum, tek bir topluluk oluşturmadan önce - başlangıçta bağımsız olan birimlerin, artan karşılıklı bağımlılığı (vatandaşların karşılıklı olarak sübvansiyon işlevi olan bir bütünü oluşturmaları ve zamanla ayrışarak yapı içinde yer almaları) çok sayıda temel parçadan oluşan bir organizma gibi hareket etmeleridir. Tüm bu süreç bireyselleşme kanunu altında genelleştirilebilir. Ona göre; toplumun gelişimi, ayrıca insanın gelişimi ve genel olarak yaşamın gelişimi, bir şey haline gelmek için bireyselleşme eğilimi taşır. Haklı olarak çevremizde devam eden değişim ve ilerleyiş biçimleri, bu eğilim için eşit derecede önemlidir. [462] Spencer kamu çıkarları ve özel çıkarların esasen bir arada olduğu gerçeğini kaçınılmaz görür. Bir toplum ve üyeleri arasında son derece önemli bir bağlantı olduğu ortaya çıkar. Analoji üzerine kurulan kesin güvenilir sonuçlara varmak tehlikeli olacak olsa da, günlük deneyimlerden elde edilebilecek sonuçlara uyduğu için, bunları tartışmasız uygulayacak, gönüllü bir itaat beklentisi içindedir.

[462] Spencer, *Sosyal Statik*, s. 455.

Spencer bireyselliğin tezahürü için insan ve toplum doğasında bir ilerlemeyi gerekli görür. Ona göre; bireysellik başlangıçta imkânsızdır. Kontrolsüz bir durumda olan ilkel adamın dürtüleri anarşi yaratır. Ya bireysellik engellenmek zorunda kalınır ya da toplum çözülür. Fakat medeni toplumlarda kendimizi kısıtlama hala gerekli olsa da, vatandaşın bireyselliği düzeni yıkıcı olmayan bir paya sahiptir. Ve daha fazla ilerleme, kişisel hakların kutsallığının arttırılması ve onları sınırlayan kurallara da uyulmasına bağlıdır.[463] Tıpkı bireyselliğin gelişimi bir ailenin olmasına bağlı olduğu gibi, toplumsal süreç tamamlandığında, bireyselliğin tüm unsurlarının toplum içinde açığa çıkması, medeni devletin varlığına bağlıdır. Ona göre; bu durum olağan bir neticedir. Bu nedenle tüm örgütlü topluluklarda sosyal düzen, bireyselliğe izin vermeyen bir yapıya sahip olursa, kişiler bireysellik yetisine cevap veren bir koşul bulmak için uğraşacaktır.[464] Dolayısıyla bireysellik insan tabiatına içkin bir yasa olarak belirlenmiş oluyor.

13.2.4. Eşit Özgürlük Kanunu

Ahlak kanunu olarak "Eşit özgürlük, bireyi mükemmelleştirecek kanundur; bu yasayı idrak yeteneği geliştirip, ona göre hareket etmek, insanlığa bahşedilmiş, evrim sürecinin son nimetidir."[465]

Spencer'a göre eylem özgürlüğü, insanın yeteneklerini uygulayabilmesi için ilk şart olması bakımından mutluluğun da ilk şartıdır ve herkesin, bütün diğer bireylerle benzer özgürlük sınırlarına sahip olması, toplumun örgütlenmesi gereken ilk kuraldır. Bireyde normal yaşamın ön şartı özgürlük iken; eşit özgürlük, toplumda normal yaşamın ön şartı haline gelir. Spencer eğer bu özgürlük yasası, insanla insan arasında doğru ilişkilerin birincil yasası ise ikincil bir yasayı yerine getirme arzusu bize birinciyi sınırlandırmak zorunda bırakabilir, demektedir. Yani eşit özgürlüğün özgürlük için ihlal edilmemesi gerekir. Spencer'a göre ilahî düzenle sağlanan sezgilerimiz bize yeteneklerimizi özgürce

---

463 Spencer, *Sosyal Statik*, "General Considerations", s.434.
464 Spencer, *Sosyal Statik*, s. 442.
465 Spencer, *Sosyal Statik*, s. 440.

kullanırken neyi doğru neyi yanlış olduğunu belirleme temeli sağlar, buradan hareketle bilimsel bir etik oluşturabiliriz.[466]

İlahî düzen birincil yasanın arzu ve memnuniyet arasındaki düzenlenmiş bağlantısına müdahale ederek, uyuşmazlığını açığa çıkarır. Dahası eşit özgürlük ilkesinin mutlak bir şekilde ihlal edilmesini gerektirir. Ona göre; her bireyin özgürlüğünü, sadece herkesin özgürlüğü ile sınırlandırdığımızı iddia ettiğimizde, herkesin istediği her şeyi istediği şekilde yapabileceğini iddia ediyoruz. İnsanın bunu ahlak yasasıyla düzenleyip, diğerlerine eşit bir özgürlük hakkı vermeden herhangi bir şekilde yapamaz hale gelmesi gerekir; hazlar ve kaynaklar geri kalanlar için de kendisinin talep ettiklerinden daha fazla eylem özgürlüğü sağlayamayacağı için bu kanunu ihlal etmeden gerçekleştirmesi mümkün değildir. Nitekim Spencer yeryüzünün meyvelerinin eşit dağılımını gösteren veriler adaletde tutarlı değildir, demektedir.[467] Burada insan ve toplum organizmaları olgunlaşmadıkları sürece, kaynakların paylaşımında ahlaki kaygıları duymayacağını açığa çıkarmaktadır.

14. TOPLUM TÜRLERİ VE TAKLİT KANUNU

14.1. Toplumsal Kurumların Oluşumu ve Akrabalık

Spencer'a göre bir nüfusu organize etmenin gelişmiş biçimleri keşfedilmeden önce, akrabalık süreçleri sosyal entegrasyonun temel mekanizmasıdır. Akrabalık ve benzerlikler üzerinden gerçekleştirilen işbirlikleri ile hareket edilir. Nüfusu organize etmede, gelişmiş şeklini henüz keşfetmemiş bir nüfusun boyutu ne kadar büyükse, o kadar ayrıntılı bir akrabalık sistemi olmaktadır. Toplumsal kurumlar anlamında evlilik, endogami ve dış politika kurallarını bu yapı açığa çıkarır. Sürekli çatışmalarla uğraşan toplumlar, ataerkil (patriyal) otorite yaratma eğiliminde olacaktır; bunun bir sonucu olarak, cinsiyetler arasında daha az eşitlik gösterecekler ve kadınları mülk olarak tanımlamaları ve böyle

---

[466] Spencer, *Sosyal Statik*, s.130.
[467] Spencer, *Sosyal Statik*, ss. 131, 132.

muamelede bulunmaları daha muhtemel olacaktır.[468]

Spencer, toplum bilimi ilkelerinin büyük bir kısmını evrimsel yaklaşımla, temelinde insan olan bu kurumların açıklanmasına adamıştır. Spencer için kurumlar insan örgütlenmesinin temel işlevsel ihtiyaçlarını karşılayan toplumsal örgütlenme kalıplarına dayanmaktadır. Bu bağlamda kurumlar, bireylerin ve grupların toplumdaki faaliyetlerini kontrol eder. Bir popülasyonun doğal ortamda ve diğer toplumların ortamında hayatta kalmasını kolaylaştıran organizasyon kalıpları korunacak veya seçilecektir; bunun bir sonucu olarak, bu modeller bir toplum yapısında kurumsallaşacaktır. Hayatta kalan toplumlar içinde çeşitli kurumların oluşması kaçınılmazdır.

Spencer bu nedenle yukarıda anlattığımız kurumları;

- İçsel kurumlar, örneğin akrabalık, evlilik, dini seromoni ve tören kurumları,
- Politik kurumlar; örneğin, bakanlıklar, ateşeler, ordu sistemi,
- Profesyonel kurumlarda ise örneğin, din adamı, bilimadamı, hâkim, avukat, doktor, tarihçi, sanatçı,
- Endüstriyel kurumlarda, ekonomi kuruluşları, sendikalar, işletmeler

gibi tasnifler üzerinden irdeler.

Spencer'ın amacı, farklı toplum türlerinde ‘sosyolojik olguları’ sınıflandırmak için ortak kategoriler kullanmaktı. Böylece toplum biliminde, “süper organik”[469] bedenlerin yasalarını geliştirmek için sağlam bir veritabanına sahip olacağını umuyordu. Spencer’ın en ünlü tipolojisi militer ve endüstriyel toplumlar olarak adlandırdığı tipolojidir. Genellikle militer ve ilkel yapıdan, modern ve endüstriyel toplumsal biçimlere evrimsel hareketin tek taraflı linear bir seyrini kastettiği zannedilmektedir.

Fakat Spencer toplumların evrimsel değişim türlerini veya aşamalarını tarif ederken militan-endüstriyel tipolojisine dayanmıyordu. Toplumların sistemleşmesi aşamasındaki düzenleyici işlemlerin hâkim olduğu merkezi otorite sistemleri ile operasyonel işlemlerin hüküm sürdüğü daha az merkezi sistemler arasındaki farkı belirlemeyi amaçlıyordu.

---

468 Spencer, *The Principles of Sociology*, “The Inductions of Sociology”, Domestic Institutions, Th Status of Women, ss. 725-744

469 Spencer, *The Principles of Sociology*, “Super-Organic Evolution”, ss.4-7

Nitekim ona göre; en basit ilkel toplumlar da, modern toplumlar da militer ya da endüstriyel olabilir. Fakat Spencer modern endüstriyel kapitalizmin militarist olmaktan çok daha endüstriyel olacağını umuyordu. Bununla birlikte, Spencer toplumları merkezileşmiş bir otorite ile devletleşmiş olanların da, yeni bir savaşla bozulma yaşayarak, geri dönüş evrelerine girip çıkabilmesinin mümkün olduğunu düşünüyordu. İşte bu durum dairesel bir döngü olarak belirir. Ona göre; militer ve endüstriyel toplum tipografisi bu dinamiğin yakalanması içindir. Bir toplumsal sisteme, dış sistemlerden gelen tehdit arttıkça veya toplumsal sistemin nüfusu ne kadar kozmopolit olursa (iç tehdit) o kadar militan bir olgusal gerçeklik ortaya çıkarması olasıdır. Dış ve iç tehditler, dolayısıyla savaşlar, antlaşmalar, asimilasyon ve benzeri diğer süreçler yoluyla değişim olduktan sonra, endüstriyel profile geçiş için baskılar artar. Bu şekilde sosyal örgütlenme şeklinin, homojen olandan heterojen olana kadar evrimsel eğilimlerin artışını sağlar.[470]

Bahsettiğimiz sosyal evrim kalıpları, genel evrim yasası anlayışını destekler niteliktedir. Ona göre;

> "Biraraya gelen pek çok olay, toplumsal evrimin genel olarak evrimin bir parçasını oluşturduğunu ispatlar niteliktedir. Genel olarak birleşerek evrimleşmek gibi, toplumlar da hem basit kütle artışı hem de kütlelerin birleşmesi ve yeniden birleşmesi ile bütünleşme göstermektedir. Homojenlikten heterojenliğe geçiş, çok yönlü olarak deneyimlenir; basit kabileden, tüm parçalarında olduğu gibi, yapısal ve işlevsel benzerliklerle dolu uygar millete kadar gelişerek entegrasyon ve heterojenite ile tutarlılığı arttırak devam ediyor. Yerleşik olmayan gezici gruplarda dağılma, bölünme, hiçbir bağ ile bir arada olmadığını görüyoruz; parçalı olan kabile, egemen bir adama tâbi kılınmasıyla daha tutarlı hale gelir; kabile kümeleri, bir şefin altında siyasi bir ağda biraraya gelmesi ve böylece medeni millete kadar, bin yıl ya da daha fazla süre birarada tutulacak kadar sağlamlaşır. (Sınırlarda) Kesinlik kendiliğinden artar. Sosyal organizasyon ilk başta belirsizdir; yavaş yavaş daha büyüyen yerleşik düzenlemeler belirginleşir; gelenekler, yasalara dönüşür, aynı zamanda çeşitli faaliyetleri daha spesifik uygulamalara dönüşür ve bütün kurumlar, ilk önce bir şekilde birbirine karışmış iken, birbirinden yavaşça ayrılır fakat aynı zamanda kendi içlerinde bileşen yapılarını daha belirgin bir şekilde belirlerler. Böylece her bakımdan evrim formülü yerine getirilir. Daha büyük boyut, tutarlılık, çok biçimlilik ve kesinliğe doğru ilerleme vardır."[471]

---

[470] Spencer, *The Principles of Sociology, "*The Scope of Sociology", s. 441
[471] Spencer, *The Principles of Sociology, "*The Inductions of Sociology", ss. 596, 597.

14.2. Sosyal Evrimin Aşamaları

Spencer'a göre "profesyoneller dışında, hiçbir grup ya da toplumsal kurum, sosyal evrim sürecini daha net bir şekilde gösteremez"[472] ve hiçbiri, toplumsal evrimin, genel olarak evrim yasasına ne kadar uyduğunu daha 'inkâr edilemez' bir biçimde açığa çıkarmamıştır. Genel olarak toplumda uzmanlaşan profesyonellerden tek tek bu kısımda değerlendirmelerde bulunur. Uzmanlaşan profesyonellerden kastı, profesyonel meslek sahipleridir. Doktor ve cerrah, dansçı, müzisyen, şair, aktör, drama oyuncusu, biyografi yazarı, tarihçi, kâtip, bilimadamı, filozof, hâkim, avukat, öğretmen, mimar, heykeltraş, ressamın profesyonel meslek erbapları olarak ortaya çıkışını anlatır.

Spencer, *The Principles of Sociology* kitabının, profesyonel kurumlar bölümü, "profesyonellerin evrimi" kısmında, anonim bir deyişe verdiği farklı manayı açıklayarak başlar sözlerine "Yaşlı kafaları genç omuzlara koyamayız."[473] Bu deyişin, diğer gerçekliklerinin yanı sıra, gençlikte disiplinsiz düşünce ve duygu ile birleştirilen küçük bilgilerden kaynaklanan inanışların, uzun yıllar sonra açığa çıkacak inançların yerini alamayacağı gerçeğini mecazi olarak ifade ettiğini söyler. Ona göre; bu aynı zamanda genç yaşlarda geniş bilgi ve dengeli zihinsel güçlerin üretimde bulunmasının mümkün olmadığı anlamına gelir.

Spencer'a göre toplumların gelişimini dünyanın her yerinde, yüksek (gelişmiş) duygu hali ve ileri düzeyde bir sosyal fikre sahip olamayan karakterlerin, özellikle siyasî ve dinî faktörlerin belirlediği görülmüştür. Bu bakımdan, dini liderlerin toplumun erken dönemlerinde bir zorunluluk olduğunu savunur. Ona göre; otokratik egemenlikten kaçınmak isteyen kişiler, bu tarz otokratik yönetim olmadan toplum evriminin başlayamayacağı gerçeğini kabul etmek istemezler ve rahip kontrolü düşüncesini reddeden bunlar, erken aşamalarda dinadamlarının otoritesinin gerekli ve kaçınılmaz olduğunu göremez.[474] Spencer'ın teorisine göre diğer toplum kurumlarında olduğu gibi profesyonel mesleklerin gelişiminde din unsurunun etkisi yüksektir.

---

472 Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 317.
473 Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 315.
474 Spencer,*The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 316.

Bu genel gerçekleri açığa çıkaran kanıtlara göre, toplumların biçimlenmekte olduğu gruplarının doğası gereği, homojen olandan heterojen olana geçerken ilk önce içinde bulunduğu örgütün şeklini almaları gerekmektedir. Spencer'a göre, tek kişilik otorite, aslında gelişimin ardından gelen tüm adımlar için bir başlangıç, hatta merkezi görevi gören grubun çekirdeği gibidir. Toplum ilerledikçe, özellikle de militan tipin sanayi tipine geçişiyle merkezi ve zorlayıcı bir kontrol, politik ve dini dinamiklere daha az muhtaç hale gelir. Fakat toplumsal evrimde sürekli azalan bir rol oynar olsa da, yine de kanıtlar, ilk başta bu unsurun vazgeçilmez olduğunu kabul etmeye zorlar.[475] Spencer burada tek kişilik otoriteyi öncelikle din adamına atfetmektedir.

Tek kişilik otoritenin, İbn Haldûn'un mülk teorisinde de oldukça önemli bir yer tuttuğunu hatırlatmak gerekir. Onun düşüncesinde de, tek kişilik otoriteyi bozucu her unsurun, özellikle devletlerin kuruluş aşamasında otoritenin sağlamlığını engelleyici olacağı görüşlerini anlatmıştık. Elbette onun düşüncesinde peygamberin gönüllü itaatle bağlı dini otoritesi en makbul olandır.

Spencer'a göre, siyasi kurumlar ve dini kurumlar tarafından çeşitli şekillerde biçimlendirildiğini gördüğümüz bu genel kaide, ilerleyen zamanlarda yine profesyonel kurumlar tarafından resmedilmiş olarak görüyoruz. Siyasetten başlayarak, bütün meslekler "ölen kural koyucu"nun (ataların) özveriyle geliştirdiği siyasal-dini olan bilgileri ve ardından meslekleri kendi dinî unsurundan geliştiren faktörden farklılaşarak ortaya çıkarmaktadır. Spencer'a göre, kayıtları ve kalıntıları ile sosyal ilerlemenin ilk evrelerini çok iyi sergileyen Mısır, bize ilk başta profesyoneller dâhil olmak üzere çeşitli hükümet işlevlerinin kralda ve kralı çevreleyenlerin kümesinde nasıl geliştiğini gösteriyor.[476] Spencer'ın tüm bu vurgulamaları ve tarihten verdiği örnekler, teorisinin bu kısmında, bugün için ayrışmış halde bulunan pek çok profesyonel kurumun başlangıçta krallık otoritesi ya da ona yakınların elinde toplandığını anlatmak içindir.

Spencer'ın anlatılarına göre, ilk zamanlar papaz ve kralın otoritesi arasında bir çatışma mümkün değildi, çünkü o zaman kralların kendileri, oğulları ve devletin ana memurları başrahiplerdir. Rahipler resmi devlet görevlileridir. Hatta ordu birliğinin

---

[475] Spencer,*The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 316.
[476] a.y.

komutanı, bir bölge valisi, mimar ve oda idarecisinden farklı değildi. Aslında, her iki tür görev de çoğunlukla aynı kişiler tarafından yerine getiriliyordu. Tarihî gelişme sürecinde özellikle ilk zamanlarda, toplumun yönetenler grubunda siyasi, dini ve profesyonel işlevlerin birleştiğini görüyoruz.[477]

Spencer'a göre, profesyoneller, ilk önce düzenleyici kurumun bir bölümünü oluşturur; ondan farklılaşanlar zamanla onlardan ayrılır ve alt bölümlerin ortaya çıkışı ile birkaç kez daha çok biçimli hale gelirken, kendi içinde de daha kesin sınırlar alarak çeşitlenirler. Bu süreç, tek bir organizmanın parçalarının başlangıçtaki basitlik durumlarından nihai karmaşıklık durumlarına geçmeleriyle tamamen aynıdır.

Spencer din adamının geçirdiği evrimsel süreci de özetle açıklar. Ona göre; başlangıçta kendisi ve başkaları tarafından, şeytanlar üzerinde gücü olduğuna inanılan biri; gizemli adam ya da tıp adamı, hastalık üreten ruhları kovmak için zorlayıcı yöntemler kullanarak, doktorun bugünkü konumunda yer aldı ve ilk önce doğaüstü hareketler sanılan yaptıkları, aslında öyle olmadığı anlaşıldığı zaman, mesleğini icra ettiği yer sonunda dini karakterini tamamen yitirdi. Sonuçta din adamı toplumsal konumu için yeni bir düzenlemeyi elde ederken hekim sınıfına dâhil oldu.[478]

Spencer devamında diğer profesyonel mesleklerin doğuşlarını anlatır. Ona göre; zamanla, siyasi ya da dini menzilde genişleyen ve türleriyle çoğalan iki profesyonel grup, benzer aşamalardan geçerek, birbirinden ses ve enstrümental müzisyenler ve nihayet besteciler olarak ayrıldı. Bu sınıfların içinde de alt bölümler oluştu. Müzikal formlar gerçekleşirken, yaşayan krala veya ölü krala, duygusal olarak daha yüksek heyecan ile ritmik konuşulması, nihayetinde övgü ilahileri olarak başlayan ritüller, ayetlere dönüştü. Bu arada, birkaç kişi tarafından gerçekleştirilen, kahraman eylemlerinin basit taklitlerine eşlik ederek, azar azar ayrıntılandırılıp, dramatik gösterimler ortaya çıkardı; hepsi ibadetle ilgili biçimler aldı; sonunda şairlerin, aktörlerin, dramatistlerin ve bunların alt bölümlerinin çeşitli meslekleri doğdu.[479] Spencer'ın burada deistik bir yaklaşımla ayetlerin ve ibadetlerin doğuşunu musiki, ilahi ve nihayetinde ayete doğru bir evrilme olarak

[477] Spencer,*The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 316.
[478] Spencer,*The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 317
[479] Spencer,*The Principles of Sociology*, "Professional Institutions, Evolution of The Professions", s. 318

algıladığını görüyoruz. Musiki ya da ilahilerle birlikte yapılan gösteriler de zamanla ibadete dönüştüğünü savunuyor.

Spencer'a göre, böylece, aynı zamanda rahip olan şair, anlatıları daha az kutsal bir kişiliğe doğru genişletilen biyografiye bir temel oluşturdu. Toplum şefinin veya kralın hikâyeleri, arkadaşlarının hikâyeleriyle bir araya geldi ve eşlik eden anlatımlar ile güçlendirilen ilk hikâyeleri oluşturuldu. Böylece belli erkeklerin ve erkek gruplarının yaptıklarından kısmen doğru, ancak, efsaneye dönüşen abartılı bir şekil alıp sonrasında tamamen efsanevi kurgular gelişip, biyografik-tarihsel karakterleri oluşturuldu. Bu oluşumlara yöneltilen eleştiri ve yansımalardan bu kişisel literatüre dağılmış olan, kişisel olmayan bir literatür yavaşça ortaya çıktı. Bu ürünlerin tümünde en derin kökleri olan rahip şairlerin krallara övgüleri vardı.[480] Tüm bunları rahiplerin bilimadamlığına geçiş evreleri olarak anlatır.

Çünkü ilkel dönemlerde, tıp adamları ve ilk uygar halkların rahiplerinin, etkilerini arttırmaları istendi ve doğa durumundaki hareketler ve eşyaların özellikleri hakkında bilgi edinmeleri için teşvik edildiler ve doğaüstü varlıklar ile iletişim içinde oldukları iddia ediliyorsa, insanların onlardan böyle bir bilgi edinmeleri gerekiyordu. Bu nedenle, ima yoluyla, rahip, ilkel bilim adamı oldu ve olayların nedenleri hakkında spekülasyon yapmak için özel deneyimlerinden yola çıkarak, felsefe alanına girdi. Hem bilimi hem de felsefeyi dinin hizmetinde takip edilir kıldı. Sadece onun yüksek kültürü değil, aynı zamanda sözleri olduğu iddia edilen Tanrılarla ilgili iddiaları, toplumdaki anlaşmazlık durumlarında onu otorite yapmıştır ve aynı zamanda, tarihçi olarak, geçmiş işlemlerle ve geleneksel uygulamalarla ya da yasalarla ilgili otorite haline gelmiş, her iki yeterliliğinde de hâkim karakterini edinmiştir.[481]

Görüldüğü gibi din adamı otoritesinin geçirdiği evrimsel süreci aşama aşama anlatan Spencer, bugün sadece din adamlığı yapan profesyonellerin, ilk zamanlarda öğretmenlik, tarihçilik, şairlik, bilimadamlığı, hakimlik gibi çoklu bir kimliğin temsilcisi olduklarını gerekçeleri ile açıklamaktadır. Spencer'a göre rahipler, erken aşamalarda kabilenin veya toplumun öğrenmiş(bilge) adamı olarak ayırt edildi ve özellikle en değerli

[480] Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 318
[481] Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 319.

olduğu düşünülen bilginin (görünmeyen şeylerin bilgisi), rahibi ve ilk öğretmeni oldu. Hayaletler ve Tanrılarla ilgili geleneksel ifadeleri, ilk önce yalnızca sınıfının acemilerine, ancak daha sonra kültürlü sınıflara ileterek, doğaüstü şeyler öğretiminin ötesinde, doğal şeyler konusunda da talimatlar verdi ve ilk laik öğretmen de oldu, laik öğretimde bile büyük bir paya sahip oldu.[482]

Spencer'a göre, bir fedakârlık yapmak orijinal bir rahip eylemi olduğu için bir sunağın inşası da bir rahiplik eylemi olduğu için, tapınak yapılmasının gerekli olduğu sonucuna varılmıştır. Bu dönemde kendisi de idareci olmaktan vazgeçen papaz, usta-inşaatçı ya da mimar olarak sanatçıları yönettiğinde tasarımcı olmaya devam etti. Ve sonra çeşitli erken toplumlardaki tapınak ve saray, bir zamanlar apolotize kanun yapıcının ve yaşayan kanun koyucunun da ikametgâhı olmuş (şimdi bile bir saray genellikle küçük bir tapınak içerir) ve ilk gelişmiş mimarlık türlerinden oldu.[483] Mezarına yerleştirilen bir adamın kaba oyulmuş veya modellenmiş görüntüsü, tapınaklarda yer alan bir Tanrının heykel temsiline köken oldu. Başlangıçta rahip yetenekleri ile bir ürün, sonraları bir zanaatkâr tarafından yürütüldüğünde, rahibe yeni bir yön bulunmuş olur; ilahi ve yarı ilahi şahsiyetlerin temsil edilmesine uzanan bu süreç, sonunda laik hale getirildi.[484] Dolayısıyla anlaşılan o ki, Spencer'a göre tapınak üretimine doğru götüren evrimsel süreçle birlikte rahipler, tasarım ve zanaatkârlık işlerine de dahil olmuşlardır.

Spencer'a göre resim sanatı; ilk başta, saygın ya da ibadet edilen şahsiyetin oyulmuş temsilini tamamlamak için kullanılırdı ya da rahip veya kabile kahramanı işlerini sergilemeye yardımcı olmak için kullanılırdı. Bazı kabilelerde olduğu gibi, uzun süreler heykellerin renklendirilmesinde dine bağlı kalındı. Yine de Roma Katolik azizlerin görüntülerinde veya tapınakların dekorasyonunda ya da lahit ve ölen kişilerin portrelerinde, neredeyse tamamen kutsal sahnelerin yaratılması için çok uzun süre resim

---

482 Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", ss. 319, 320

483 Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", Architect, ss. 286-293

484 Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 320

sanatı böyle kullanılmaya devam etti. Bu sanat nihai sekülerleşmesine, çeşitli türlere ve sanatçıların çeşitli gruplara bölünmesine eşlik eden bir sanat olarak da sürdü.[485]

Böylece, Spencer'ın düşüncesinde profesyonel gelişim süreci, diğer mesleklerde de aynı özellikleri gösterir. Tibetliler arasında hala var olduğunu tarif ettiği gibi, "Lama sadece bir rahip değil; ressam, şair, heykeltıraş, mimar, hekim," diye nitelendiriyor, kademeli olarak meslek niteliğinde tanıdığımız uzmanlık gruplarını ortaya çıkaran, birey ya da bireylerin bu gruba katıldığını vurguluyor. İlkel bir sınıf dışında, birçok sınıf ayrışmalarla birlikte ortaya çıkıp, bu sınıfların her biri kendi içinde farklı bir değişime uğruyor. Sınıflar kendi içinde alt bölümler ve hatta giderek daha belirgin hale gelen çoklu alt bölümler oluşuyor; böylece, ilerleme boyunca, belirsiz bir homojenlikten kesin bir heterojenliğe kadar geçiyorlar.[486]

Spencer, burada, insanoğlunun muazzam çoğunluğunun, içinde büyüdükleri siyasal ve dini inançlara edinilmiş önyargılarla bağlı olduğu gerçeğinin farkına varılmasını bekler. Tüm bunlarla toplumun bir organik yapı olarak büyümekte olduğunu, toplumun bir üretim olmadığını ve evrim yasalarına sahip bir organizma olduğunun görülmesini arzular. Fakat bunun herkes tarafından görülemediğini açıklamaktadır.

Ulusların hayatî yapılarını yapay aygıtlarla değil, doğal süreçlerle elde ettikleri gerçeğini görmezden gelen yaygın tavrı eleştirir. Bu gerçeği yalnızca sayılı insanın kabul ettiğini ve hâlâ eğitim görmeyenlerin yanı sıra, eğitimli olanlar tarafından da algılanamayan bir sır gibi olduğunu belirtir. Burada açıkca Comte'un toplum mühendisliği fikrine itiraz etmektedir diyebiliriz.[487] Spencer tarihte toplumsal birlikteliklerin gelişimini hatırlatır. Ona göre; toprağın gıda üreten bir yüzeye dönüşmesi; temizlenmiş, çitle çevrili, tarım aletleriyle işlenen hale gelmesi; köyler, kasabalar, şehirler, duyarsızca büyümüş olsalar bile, bireysel kâr amaçlı çalışan erkekler tarafından gerçekleştirilmiştir. Yine Spencer, erkeklerin isteklerini yerine getirmede kendiliğinden işbirliği yaparak kanalları, demiryollarını, telgrafları ve diğer iletişim, dağıtım araçlarını oluşturduğunu; bütün bunları

---

485 Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", Painter, ss. 304-314

486 Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 321

487 Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 321

yapan doğal güçlerinin ise politik düşüncede hiçbir karşılığı olmadığı için göz ardı edildiğini anlatır. Geniş kitlelere kavuşan toplumların ve şu anda üretken hale gelen faaliyetleri geniş ölçüde yönlendiren, bilime dönüşen bilgilerinin, yönetici bir kurum tarafından değil, kendi eğilimleriyle yönlendirilen bireylerin çalışmalarından kaynaklandığını vurgular.[488]

Bu yüzden, Spencer, edebiyatın ve hatta insanların acil zihinsel ihtiyaçlarını tatmin edecek gazetecilik mesleğinin, vatandaşların çeşitli çıkarlar peşinde koşarken yaptıkları faaliyetlerden doğduğunu belirtir. Bunlara ek olarak sayısız şirket, dernek, sendika, sivil toplum kulüpleri, alt kuruluşlar, hayırseverlik kulüpleri, kültür, sanat, eğlence kurumlarının doğduğunu anlatır. Yıllık olarak milyonlarca bağış ve abonelikle çok sayıda kurumun yanı sıra, bunların tamamı vatandaşların gönüllü işbirliklerinden kaynaklanmaktadır. Yine de, Spencer, hipnotize edilenlerin neredeyse tümünün, bütün bunları bakanlar ve parlamentoların yaptıklarını zanneden sabit fikirlilikleriyle, binlerce yıl boyunca devlet yardımı olmadan büyümekte olan bu muhteşem organizasyonları göremediklerini söyler.[489] Tarımda, imalatta, ticaret, bankacılık, gazetecilikte, yasalarla doğan zararları, gönüllü birlikteliklerin kurduğu sosyal yapıların telafi ettiğini belirtir. Bu yüzden oluşan sosyal organizmaların, insanları, her birinin geçimini amaçlayan birimlerinin, kendiliğinden harekete geçmesiyle oluşturmuştur. Spencer'a göre, sermaye en çok gereken yerlere düzenlenmiş, dengelenmiş ve tedarik edilen malların evrensel olarak ayarlanmasının hepsi, resmi bir gözetim olmadan yapılanmıştır. Tüm bu süreçlerin sosyal olarak ortaya çıktığı gerçeğinden habersiz olanlar, toplumun doğal temsilcileri tarafından daha iyi hale getirileceğine inanamazlar. Dolayısıyla, kötülükleri iyileştirebilecek, mümkün olan tek yol olarak yasal zorlama talep ederler.[490] Aslında Spencer'a göre sosyal kurumların kendiliğinden doğuşu daha çok iyiliğe hizmet etmektedir.

Gördüğümüz gibi, mesleklerin oluşumunda örneklenen evrim süreci, siyasi ve dini kurumların ve diğer mesleklerin oluşumunda örneklenen süreçle aynıdır.

---

[488] Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 322
[489] Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 323
[490] Spencer, *The Principles of Sociology*, Professional Institutions, "Evolution of The Professions", s. 324

Fakat yasal dayatmacılığı isteyenlerin tavrı, ona göre; hep aynı olacaktır. Herhangi bir argüman veya herhangi bir kanıt, farklı bir zihin türü ve farklı bir kültür kalitesi ortaya çıkana kadar bu tutumlarını değiştirmeye de yetmez. Politikacı, enerjisini hala bazı kötülükleri düzeltmek ve daha fazlasını elde etmek için, toplumu biçimlendirmek, düzeltmek ve daha önce gelişmiş eylemleri değiştirmek için harcayacaktır.

Halbuki 'Sosyal Evrim', bir büyüme olarak neticelenen sonuç olarak görülürse, buna neden olabilecek unsurlar bellidir.

1- Doğum oranları,
2- Göçler,
3- Savaş ya da asimilasyonlarla nüfusların biraraya gelmesi.

Spencer'ın düşüncesinde, ayrı insan kümelerinin muhtemel tehditler karşısında birleşerek savaşması, diğer toplumların toprak ve kazanımlarına el koyması ve genişleyerek toplum türevlerini oluşturması şeklinde devam eden bu süreci, sosyal sistemin bir başarısı olarak görülür.[491]

14.3. Toplumların Basitten Komplekse, Homojenden Heterojene Geçiş Süreci

Spencer, burada sosyal evrimin aşamaları niteliğinde görebileceğimiz toplumların ilk basit oluşumla başlayan yapılarının, nasıl çoklu ve ayrışmaya müsait yapılar haline geçişleri olabileceğini anlatmaya çalışır.

1- **Sosyal fonksiyon:** Organik yapılar ancak fonksiyonlarını değiştirerek değişirler. Birey organizması için de toplum organizması için de, organ kaybı ölümcüldür. Organizmanın evrilmesi, bölünmesi ya da mutasyonu, toplum organizmasında çeşitli görevlerde uzmanlaşmalar anlamına gelir.[492]
2- **Üretim sistemi:** Tüm toplum yapılarının, organlarının mal ve emtianın üretimi için sistemle buluşturulması ve sistem üyelerinin toplum kültürü için yeniden üretilmesidir.[493]

[491] Spencer, *The Principles of Sociology*, The Inductions of Sociology, "Social Growth", ss. 463-470
[492] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Social Functions", ss. 485-490
[493] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Sustaining System", ss. 498-504

3- **Dağıtım sistemi:** Materyal, insan ve bilgi kaynaklarının yapı içinde harekete geçirilmesi.[494]

4- **Düzenleyici sistem:** İçeride toplum üyelerini koordine ederken, dışarıda da çevreyle ilişkileri kontrol edebilmek için güç kullanılması.[495]

Spencer'a göre, basit toplumlarda bu fonksiyonlar sadece bir başlangıç seviyesinde iken, toplum büyümüş ve uzlaşmış, hatta uzmanlaşmış haline geldiğinde, her unsur kendine özgü yapıya kavuşur. Tüm sosyal yapılar kendi iç düzen, faaliyet ve katılım fonksiyonlarını belirler. Bu anlamda Spencer'ın evrim aşamaları görüşü bir çeşit fonksiyonel analiz modeli oluşturmaktadır. Spencer'ın toplum bilimi, düzenleyici fonksiyon, özellikle de işletimsel, üretimsel besleyen fonksiyon ve dağıtıcı fonksiyon ile sistemin süreçlerindeki merkezileşen gücün nedeni ve sonuçlarına adanmıştır. Genel olarak, Spencer, gücün yoğunlaşması ve merkezileşmesini anlatmak için bahsi geçen koşulları dile getirir. [496]

Ona göre; toplumlar, üretken süreçler karmaşık bir hal aldığında, değişim ve dönüşümün sorunsuz ilerlemesini sağlamak, sözleşme niteliğindeki yükümlülükleri yerine getirmek, yolsuzluğu önlemek ve gerekli üretken faaliyetlerin yürütülmesini sağlamak için bir tür dış otoriteye ihtiyaç duyarlar. Dış otorite, gücün harekete geçirilmesine yol açıyor. Bu potansiyel, mevcut ekonomiyi düzenlemeye başladığında, üretim seviyesi daha da genişleyebilir ve daha karmaşık ekonomik faaliyet düzeylerini daha geniş bir biçimde koordine etmek için yeni baskılar yaratabilir. [497]

Spencer'ın düşüncesinde, genelde eşitsizlikler konusundaki çatışmalardan kaynaklanan iç tehditler olduğunda, güç merkezleri çatışmayı kontrol etmek için harekete geçecektir. İronik olarak, çatışmayı kontrol etmek için güç kullanımı çoğu zaman eşitsizliği arttırır, çünkü gücü olanlar kendileri için kaynakları kullanmaya başlarlar. Sonuç olarak, daha fazla güç için yoğunlaştıkça, bir çatışma döngüsünde daha fazla eşitsizlik ve çatışma ortaya çıkacaktır.

---

[494] Spencer, *The Principles of Sociology*, "The Distributing System", ss. 505-518

[495] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Social Functions", s. 519-548.

[496] Spencer, *The Principles of Sociology*, "Social Functions", The Regulating System, s. 533

[497] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, s. 536

Ekonomik rekabet veya askeri çatışmalardan kaynaklanan diğer toplumlardan gelen dış tehditler, (dış güdümlü otorite) olduğunda, iktidar merkezleri bu tehditlerle baş etmek için zorlayıcı gücü harekete geçirir. Sonuç olarak, yukarıda anlatılan dinamikleri de ortaya çıkaracaklardır. Çünkü güç, tehditlerle baş etmek için harekete geçirildiğinde, aynı zamanda elitlerin refahını arttırmak, böylece eşitsizliği ve çatışma potansiyelini arttırmak için de kullanılır. Dahası, Spencer'ın jeopolitik teorisi için belirtildiği gibi, başka toplumlarla çatışmak için siyasi bir sistem harekete geçirildiğinde, genel olarak ilk seçenek anlamında savaşı izleyecektir (diplomasi yerine); başarılar, yukarıda belirtildiği gibi, fatihler ile fethedilenler arasındaki eşitsizliklerin etrafında dönen yeni iç tehditler yaratır.[498]

Spencer'ın düşüncesinde düzenleyici ve işletimsel dinamikler arasındaki farklılaşmayı modern terminolojiye çevirirsek, o zaman farklılaşmanın ilk aşaması politik bir sistemin (Politik Otorite) ortaya çıkması ile kaynakların kullanılabilir metalara dönüştürülmesi veya kaynakların kullanılabilir mallara dönüştürülmesi ile ilgili uzmanlaşmış meslek yapılarının oluşması şeklindedir. Kültürlerin dönüşümünün yanı sıra, politik kurumlarda farklılaşma bireylerin kurumlar içinde yer değiştirmesi veya uyumsuzların yenilenmesi şeklinde açıkladığını görüyoruz. Bu yaklaşımı otoritenin bilinçliliği, toplumsal ahlak ve yönetimi alanında gelişen otorite türleri olarak belirlediğini söyleyebiliriz.[499]

14.4. Militer Toplum

Spencer'ın düşüncesine göre, militer toplumun türemesi, sosyal işbirliği kanuna dayanır. Aslında Spencer'a göre, toplumsal evrim sırasında iki toplum türünün (militer ve endüstriyel) birbirine karıştığı süreçler olmuştur. Ancak, teoride ve hatta gerçekte, onları ayıran zıt özelliklerin net bir şekilde izini sürmenin mümkün olduğunu savunur. Özellikle, militanlığa eşlik eden sosyal birliktelik kanunun, pek çok durumda var olduğunu kanıtlayan tarihî örnekler mevcuttur.[500]

Yaşadığı dönemde toplumlar hakkında iki farklı analiz sorunu ile mücadele

---

[498] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Political Integration", ss. 284, 285; "Political Differentiation", s. 304
[499] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Political Forms and Forces", ss. 311-330
[500] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, " Military Systems", 473

edildiğini söyler. Çeşitli derecelerde biraraya gelmiş ve sonra başka vesilelerle (örneğin savaşlarla) yeniden birleşmiş toplumlarla, kültür aşamalarında farklılık gösteren, yapılarını farklı boyutlarda detaylandıran toplumlar doğduğunu anlatır. Çünkü şavaş neticesindeki bir kaynaşma kültürel değişime de sebep olmaktadır. Bu nedenle, ona göre; kıyaslamalarımız, büyüklükteki ve medeniyetteki benzerlikleri hesaba katmadığı sürece yanlış yönlendirecektir. Açıkça, geniş bir ulus tarafından sergilendiği görülen militer toplum türünün özellikleri, bu derecede militer olmasına rağmen, bir vahşi sürüsü tarafından sergilenen militerlikle benzediği düşünülemez. Dahası, kurumların bitmiş formlarını atmaları uzun sürdüğü için, tüm militer toplumların kendileri için uygun olan organizasyonu eksiksiz olarak geliştirmeleri de beklenemez. Aksine, çoğu durumda organizasyonun eksik olması beklenir.[501] Görüldüğü gibi Spencer, ilkel toplumların gösterdikleri militer özellikler ile endüstriyel toplumların militer tavırlarının aynı olamayacağını vurgulamaktadır.

Spencer'a göre her toplumda, ortak yaşamı korumak için, toplum üyeleri bir kurumsal eyleme geçer ve ortak yaşamın korunması, temel gayedir. Suça ceza ve saldırıya karşı savunma amacıyla, bireylerin güçlerinin birleştirilmesi anlamına gelir ve her bireyin gücüne katkıda bulunduğu durumlarda, hayatta kalma başarı olasılığı daha fazladır. Bu nedenle militer anlamda işbirliği oluşturmak, evrensel bir tavırdır.[502]

14.5. Endüstriyel Toplum

Spencer'a göre; sosyal işbirliğinin, çeşitli sebeplerle azalmasıyla endüstriyel toplum açığa çıkar. Bunlardan ilki, kendisinin sahibi olan birey, militer rejim sırasında bu sahipliği, kısmen veya tamamen kaybeder. Ancak sanayi rejimi geliştikçe kademeli olarak tekrar elde eder. Bu nedenle, muhtemelen, militer toplumun evrimi sırasında erkeklerin mülkiyet haklarını kısmen veya tamamen kaybettikleri, birleşmiş olan topluluğun ortak mülkiyeti haline gelmesi, endüstriyel toplum tamamen geliştikçe yeniden oluşacaktır.[503] Spencer'a göre, aile bağları nedeniyle ve ülke sevgisi nedenleri ile oluşmuş sosyal topluluğun birimleri üzerinde uyguladığı baskılar, endüstriyel tür büyük ölçüde

[501] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "The Militant Type of Society", s. 568, 569
[502] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "The Militant Type of Society", s. 569
[503] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Property", s. 556.

başladığında azalır. Sanayiciliğin karakterize ettiği toplumların çok kalabalık olmaları ve terk edenlerin yerlerini doldurmak için yeni üyelere sahip olmaları ve militer bir rejime eşlik eden baskıların yokluğunda, maddi çıkarlara eşlik eden yeni bir uyum söz konusu olur.[504]

Spencer'a göre militer toplumlar, ordudaki rejim gibi, toplumda yönetimin merkezileşmiş biçimiyle paralleleşen toplumlardı. Endüstriyel türde, yönetim şekli, ademi merkeziyetçi (gücü merkezde toplamayıp, yerel yönetimlere dağıtan) olduğu için, aynı zamanda kendi içinde daraltılmıştır. Bu nedenle endüstriyel toplumlarda vatandaşa saldırıya dönüşen uygulamalar olmamalıdır. Fakat tüm kamu kuruluşları, ortak bir davranışa sahip olduklarından ya eylemlerini dikte ederek ya da onu korumak için gerekli olandan daha fazla mülk alarak ya da her ikisi ile bu tehlikeli uygulamaları gerçekleştirebilirler. Burada devlet eliyle yapılan zoraki uygulmaları kasteder ve özetle şu örnekleri verir;

- Vatandaşların çocuklarını bu ya da o okula göndermeye zorlanması,
- Doğrudan ya da dolaylı olarak bir devlet rahipliğini desteklemeye yardım etmeleri için baskı uygulaması,
- Devletin birtakım yardım kuruluşlarını yönetmesi için ücret talep etmesi,
- Kütüphane abonelikleri için para ayırmayacak insanlardan para toplanması,
- Ticaret yapanların müfettişler yoluyla zoraki düzenlemelere tabi tutulması,
- Devletin bilim ve sanat öğretim faaliyetleri için vatandaşı ücret ödemek zorunda bırakması,
- Göç gibi bireylerin kendiliğinden yapamadıklarını yapmaya zorlanmaları.

Bu türden devlet eliyle yapılan zorlayıcı düzenlemeler, militer toplum türüyle uygun, endüstriyel toplum türüyle ise tutarsızdır.[505] Etik anlamda faydacı ve ideolojik anlamda liberal olan Spencer'ın düşüncesinde devlet, bireyin ve toplumun hayatına mümkün olduğunca az müdahale etmelidir. Hürriyet temel ilkesini ihlal edecek düzenlemelerde ve uygulamalarda bulunmamalıdır. Bu yaklaşımının ayrıntılarını tezin ilerleyen kısımlarında

[504] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Political Integration", s. 284.
[505] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "The Industrial Type of Society", s. 612, 613

detaylandıracağız.

15. DEVLETİN DOĞUŞU, OTORİTENİN DOĞASI

Spencer devlet kuran dinamiğin, otoritenin merkezileşmesi olduğunu düşünür. Otoritenin merkezileşmesini, toplumsal sistemin aşamalarında nihaî nokta olarak belirler. Bu varsayımında Spencer'ı anlamak için Avrupa tarihinin özellikle feodal dönemdeki devletleşme teorilerini ve tarihin olgusal süreçlerini kısaca hatırlamakta fayda var.

Avrupa tarihinin ve insan hakları hukukunun, devletçilik ve bununla bağlı otorite anlayışlarındaki süreçleri nasıl tasnif ettiğini hatırlamak, Spencer'ın anlaşılmasında oldukça önemli bir takım unsurlara sahiptir. Bu nedenle en azından Avrupa'da modern devlete geçişi sağlayan feodal sürecin önemini değerlendirmeliyiz. Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi* adlı eserinde feodaliteyi ortaya çıkaran üç temel nedenden söz eder:

- Kavimler Göçü,
- Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü,
- Temel ulaşım ve ticaret yollarının Akdeniz'den kayması.[506]

Tüm bu gelişmeler Avrupa'da yeni bir sahnenin oluşmasına sebep oldu. Ulaşımın ve iletişim ağlarının gelişmemişliği ve tarihin savaş benzeri yıkıcı etkilerinden tahrip olmuş olması, kimi bölgelerde iktisadi yönden güçsüz yerleşim yerlerinin terk edilmesi, tarım ekonomisinde üretimin yetersizliği, Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle merkezi otoritesi kalmayan Avrupa'nın içedönük ve dış dünyadan uzaklaşan zemini feodaliteyi doğurmuştur. Otoritenin merkezileşmeyi gerçekleştirememesindeki bir diğer unsur din ve bununla bağlı fikrî anlayış idi. Çünkü din otoritesi, kilise ve Skolastisizm'e karşılık geliyordu. Ortaçağ'da otoritede parçalanmışlık ya da çok başlılık diyebileceğimiz durumun diğer parçası, bu nedenle kilisedir. Ortaçağ'da iktidarın kaynağının Tanrı olduğu

[506] Ayrıntılı bilgi için bknz; Robinson, James, Harvey, *An Introduction to the History of Western Europe*, The Athenæum Press , s.104; Western Poggi, Granfranco, Çev: Aysun Babacan, *Devlet Doğası, Gelişimi ve Gelceği, Bilgi Üniversitesi Yayınları*, ss. 47-54; M. De Wulf, *Scholasticism Old And New , An Introduction To Scholastic Philosophy Medieval And Modern*, Translated By P. Coffey, D.Ph., Jublin, M H. Gill & Son, Lm , Longmans, Green & 00. 39 Patbknostek Eow Bombav And Calcutta, 1910

biçimindeki kabul, kilisenin otoritesini tartışılmaz kılan büyük bir güç sağlamaktaydı. Bu nedenle kilisenin meşru görmediği bir iktidarın meşru olması mümkün değildi.[507]

Skolâstik felsefenin temellerini attığı hiyerarşik toplum anlatışı, zümreler yaklaşımını doğurmaktaydı. Kurumsallaşmış, soyut bir devlet yapısını desteklemiyordu. Toprağın asıl sahibi olan kral, bunu kullanma hakkını soylulara vermekte; böylelikle toprak ile o toprak üzerinde yaşayan köylüler üzerindeki yönetsel yetkileri kral değil, soylu kullanmakta idi. Kapalı ve yalnızca tarımsal üretime dayalı üretim sisteminin, ekonominin dışa açılıp ticarileşmesi karşısında uzun süre yaşaması beklenemezdi. Toprakları tarıma açma politikası ile tarım ekonomisinin dışına çıkan bireyler, aynı zamanda feodal üretim sisteminin de dışına ve karşısına çıkmış olmaktaydılar. Tüm bunların yanında onbir ila onüçüncü yüzyıllar arası yaşanan nüfus patlamasından ve ondördüncü yüzyıl, büyük veba[508] salgınından Avrupa kaçınılmaz olarak etkilenir.

Feodalitenin geçerli olduğu dönem Ortaçağ'da, artık Ortaçağ öncesi dönemdeki "Polis"ler ortadan kalkmıştır. Roma İmparatorluğu parçalanmış ve çöküş sürecine girmiştir. Feodalite, Ortaçağ'ın neredeyse tüm kurumlarını etkilemiş; ekonomik, siyasal ve toplumsal farklılaşmalar ortaya çıkmış, otoritenin dağınık olduğu güç odaklarının yıkılması ile merkezi otoriteleşme başlamış ve merkezi devletlerin ortaya çıkmasıyla, feodalite sona ermiştir. Hernekadar bu süreci yaşayan devletler, Avrupa'da farklı feodalite türleri yaşamış olsalar da ortak nitelikleri olduğu bilinmelidir. Bunlar; İngiliz, Alman ve Fransız modeli olarak üçe ayrılır. İngiltere'de feodalite kendiliğinden gelişmiştir; daha yavaş ilerlediği için çözülmenin de bu bağlamda geç olduğu kabul edilir. İngiltere'de Fransız tarihindeki gibi bir ihtilal yaşanmamış, bu nedenle parlamenter rejim zamanla yerleşik hale gelmiş bir sistem olarak görülmektedir. Fransa'nın ise ihtilalle birlikte feodalitenin çözülmesini sağladığı ve hızlı bir modern devlet sürecine evrildiği düşünülür. Almanya ise feodal

---

507 Western Poggi, Granfranco, Çev: Aysun Babacan, *Devlet Doğası, Gelişimi ve Gelceği, Bilgi Üniversitesi Yayınları*, s. 53.

508 Bknz, Cartwright, Mark. "Black Death." *Ancient History Encyclopedia*. Last modified June 20, 2018. https://www.ancient.eu/Black_Death/.

unsurları tam olarak tasfiye etmeden modern devlet yapılanmasına adım atmış, diğer bir takım ekonomik, toplumsal tetikleyici unsurlarla birlikte Nazi rejimini doğurmuştur.[509]

Diğer yandan, Antik Yunan düşünürlerinin görüşleri modern devlet anlayışında etkisini kaybetmiş, Epikürcü ve Stoacı okullar, polis teorisinin sarsılmasıyla doğan boşluğu doldurmaya çalışmışlardır. Epikürcülerin toplumun bir sözleşme sonucu oluştuğunu ilk kez ortaya atan okul olarak devamı aydınlanma düşünürlerinde süreklilik kazanmış, Stoacıların doğal hukuk teorisi aydınlanma ile yerini pozitif hukuka bırakmaya başlamış olsa da temel hak ve hürriyetlerin pozitif hukuk içinde hala bu teoriden beslendiği bir gerçekliktir. Böylece evrensel hukuk ve yurttaşlık anlayışı/dünya vatandaşlığı gibi günümüz hukuk sistemlerinin temelleri de atılmaya başlandı. Bu bağlamda Yeniçağ Avrupa kültürünü basitçe antik fikir ve sisteme bir dönüş, Eski Yunan ve Roma kültürünün yeni koşullara uyarlanması olarak yorumlayanlar da olmuştur. Fakat Yeniçağ Avrupası'nın ekonomi ve düşünce sistemindeki değişim ve dönüşüm geçirten nitelikleri tamamen beşinci yüzyılın eski Yunanı'na değil, kısmen feodal ekonomi ve toplumsal ilişkiler dışında gelişen bir sermaye birikimi ve feodal dışı üretim ilişkilerinden doğması da bir başka açısıdır. [510]

Modern çağın başlaması ile birlikte, Avrupa ekonomisindeki değişimler ve bununla bağlı olarak gelişen siyasi ve hukuki sistemlerin yeniden inşa edilmesine yönelik faaliyetler aslında feodalizm ve skolastisizme bir karşı koyma hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Karşı koymak niteliğinde olsa da ortaçağın modern devletçiliğe ve hukuk sistemlerindeki değişimlere katkıda bulunduğu görülür. Feodal düzen ile skolâstik zihniyetin antitezlerinden doğan modern devletler böylece kendi sosyo-ekonomik ve siyasal sistemlerine geçtiler.

İktidarın yapısı, kaynağı ve toplum yapısı bakımından karşılaştırma yapıldığında feodal düzenin ortaya koyduğu parçalı bir iktidar niteliğindedir. Bu nedenle merkezi

[509] Bknz, Huberman, Leo, Çev: Belge, Murat, Feodal *Toplumdan Yirminci Yüzyıla, Man's Worldly Goods*, İletişim Yayınclılık, 13. Baskı, 2013, İstanbul; Shirer, William L.,*The Rise And Fall Of The Third Reich ,A History Of Nazi Germany*, http://elibrary.bsu.az/books_400/N_389.pdf, Erişim, 18, Temmuz, 2019
[510] Bknz; What is natural law?, https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1468-2230.1958.tb00498.x; Theories Of Law, Natural Law, Legal Positivism, The Morality of Law, Dworkin's "Third Theory of Law" Legal Realism and Critical Legal Studies, http://www.jus.unitn.it/users/patterson/course/topics/materiale/analyticjurissupplemental.pdf, Erişim, 20 Mart 2019

otoriteleşme modernliğin bir kriteri olarak Spencer'ın düşüncesinde toplumun ilerlemiş aşamalarında dile getirilmektedir. Feodalitenin otoriteyi dinsel ve cemaat yapılarına dağıtan şeklinin antitezi, modern devlette, merkezi otorite yani iktidar, bireye yurttaşlık hakkını da özgürlük hakkı ile birlikte tanıyan bir sisteme dönüşür.

Özetle tekrarlayacak olursak; modern devlette merkezileşecek olan otorite, feodal düzende parçalanmış durumdaydı. Yönetme yetkilerini, feodal beylikler kullanırdı. Bu sistemin terk edilmesine sebep olan dinamikler neticesinde kral ile kilise arasında büyük bir otorite mücadelesi başlamış; kilisenin giderek güçlenmesi sonucunda kral – kilise ilişkilerindeki denge kralın lehine bozulmaya başlamıştır.

Felsefi anlamda ise Skolastik Düşüncenin modern dönemine hazırlayan önemli düşünürleri vardır. Bilgi ve inancın uzlaştırılması, Aristo felsefesinin Hıristiyanlık dininin öğretilerinin doğrulanıp güçlendirilmesi için kullanılmıştır. Batı dünyasına göre, Ortaçağın en büyük düşünürü olarak kabul edilen, Aquinolu Thomas: "kutsal doktrin, insan aklını, inancın kanıtlanmasında değil, bu doktrinde ortaya konulan herşeyi açıklığa kavuşturulmasında kullanır"[511] diyordu. Kral da dâhil olmak üzere bütün insanlar, Tanrının iradesi olarak kabul edilen ilahi yasalara tabidir. Bu ilahi yasa, mahiyeti itibariyle doğal bir yasadır. Dolayısıyla Aquinolu Thomas dönemindeki hukuk anlayışı, Tanrısal kökenli bir doğal hukuk anlayışıdır. Hukukun ve iktidarın kaynağı Tanrı, tek otoritedir. Fakat bu genel perspektiften farklı düşünen düşünürler ortaya çıkmıştır. Aquinolu Thomas: direnme hakkı yaklaşımı ile bu farkı oluşturanlardan biridir. Thomas Aquinas dini ve dünyevi otoritelerin birbirlerinden ayrı olduğunu, yeryüzü işleri ile uğraşan devlet gücü ile ahiret işleri ile uğraşan otoritenin birbirinden ayrılmasını, birbirlerinin alanlarına karışmamaları gerektiğini savunur. Ona göre; hükümdar yönetilenlere zulmedemez. Eğer hükümdar, ilahi ve ebedi yasaya ve akıl yolu ile bulunan doğal yasaya aykırı davranır da bireylere zulmederse, bireyler buna uymak zorunda değildirler**.** İktidar Tanrı'dan, halk aracılığıyla gelir. Tanrı, iktidarın nasıl kullanılacağını bildirmemiştir. İktidarın en birincil yetkisi, yasa yapmadır. Bu yetki ise, tüm topluluğa, yani halka ya da onu temsil edenlere ait bir haktır. Yine de dini otoriteye dolaylı bir üstünlük tanır. Birey için özgürlükçü bir yaklaşım

---

[511] Daha fazla bilgi için bknz; Fr. Alban Butler, Lives of the Saints | St. Thomas Aquinas (January 28), http://www.u.arizona.edu/~aversa/aquinas.pdf. Erişim, 20 Mart 2019

sergilemez. Kölelik kurumunu Aristo felsefesinin de etkisiyle savunur. Vicdan hürriyetini de reddeder: Kilisenin vicdanlar üzerindeki etkisi mutlaktır ve bu konu hoşgörü götürmez. Dini tahrip anlamına gelecek her yaklaşımın cezası sadece aforoz etmek değil, ölüm olabilmekteydi.[512]

Bir başka isim, Padovalı Marsilius (Marsilius Patavinus) (1270-1340)[513] ise doğal hukuku belirsiz ilkeler bütünü olarak görür. Ona göre; iktidar, halktan alınır. Fakat halk, siyasal iktidarı başka bir otoriteye tamamen terk etmiş değildir. Halkın yasaların yapılmasına doğrudan katılmalarının gerekli olduğunu savunur. *Barışın Savunucusu*[514] adlı eserinde, demokratik bir sistemin üç temel unsurunu açıkça belirtmiştir:

- Yasama yetkisi halktadır,
- Yürütme organını yasama organı belirler,
- Yasama organı yürütmeyi her zaman denetleyebilir ve görevini iyi yapamadığı zaman her zaman iktidardan uzaklaştırabilir.

Ayrıca Aquinolu Thomas'ın aksine vicdan hürriyetinin varlığını savunur. Ona göre; din adamları insanlara sadece iyi yolu gösterebilirler, fakat hiç kimseyi zoraki bu yola uyduramazlar.

15.1. Spencer'da Devletleşmeye Dönüşen Toplumsal Sistem Aşamaları

Yukarıda özet olarak verdiğimiz gibi Spencer, Avrupa devletlerinin otorite biçimleri ve iktidar sistemlerinin değişim ve dönüşümlerini belli birtakım evrimsel aşamalar olarak yorumlar. Bu aşamaları da tek tek açıklar. Tüm bunları tarihî vakıaların analizleri ile birlikte yapar. Bu nedenle en başta değindiğimiz bağlamda, tarih yazıcılığının bilimsel metodunun asla ihmal edilmemesini savunur. Nitekim ona göre; tarihin olgusal

---

[512] Siyasal Düşünceler tarihi, Aquinumlu Thomas, http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/2796/mod_resource/content/4/13.%20Hafta%20-%20Orta%20Çağ%20Siyasal%20Düşüncesi%3B%20Aquinumlu%20Thomas.pdf, Erişim, 18 Temmuz, 2019

[513] Bknz. Garnett, G. (2006-06-29). (Ed.), Marsilius of Padua and 'the Truth of History'. : Oxford University Press,. http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199291564.001.0001/acprof-9780199291564., Erişim 20 Mart 2019

[514] Marsilius of Padua: The Defender of the Peace Edited by Annabel Brett Cambridge University Press 0521789117.

gerçeklik verilerine dayanarak, devletleşmeye götüren ve son basamağı otoritenin merkezileşmesi olan aşamalar şunlardır;

- Büyüme
- Yapısal Farklılaşma
- Entegrasyon
- Adaptasyon
- Otoritenin merkezileştirilmesi.[515]

First Principles yani *İlk ilkeler* eserinde, Spencer, evrenin ilk ilkelerini bilimsel bir metodla ortaya koymak istemiştir. Yaşam, zihin yapımız ve toplumsal konuları bilimsel prensiplerle açıklama gayretindedir. Zamanının biyoloji ve fizik disiplinlerinden algıladıklarını, belli temel ilkeler olarak evrene uyarlayan savunuları mevcuttur. Yine yukarıda bahsettiğimiz manada, fizik alanında "basit organik" ve "süper organik" (sosyal) evren ayrımı ile ilkeleri tespit eder.[516]

Bu nedenle evrim, ona göre; evrenin ana işlemcisi niteliğinde bir mekanizmadır, diyebiliriz. Evrim teorisine göre basit organik yapılar önce entegre olmak, daha sonra da çözümlemek yoluyla kompleks bir sistemi işletmektedir. Bir takım otoriteler ya da güçler ile insan nüfusunun biraraya gelmek, yeni üretim biçimleri oluşturmak ve gücü kullanmak, çatışma ve savunma amacı ile biraraya gelerek organize olmak biçiminde, birliktelik oluşturduklarını söyler.[517] Savaşlar da bu birlikte hareket etme biçimlerinden biridir. Kısmen ve yer yer farklı biçimlerde vurgulanan bu biraraya gelme ve birliktelik biçimleri İbn Haldûn'daki asabiye ve türlerindeki açıklamalarla oldukça benzeşmektedir.

Öte yandan, Spencer'ın toplumsal dinamiklerin; birliktelik, farklılaşma, entegre olmak, entegre olduğundan kopuş biçiminde işlediğini vurgular.

Göç, yeni üretim biçimleri geliştirmek, elde edilen gücün kullanılışı, savaş ve çatışma hareketleri, evrim içinde entegre oluş ve entegre olunan organizmadan kopmak

---

[515] Spencer, *First Principles*, "The Reality of All Knowledge", s.79.
[516] Spencer, *First Principles*, "The Countinity of Motion", s. 180.
[517] Spencer, *Sosyal Statik*, ss. 16, 272, 451.

biçiminde gerçekleşmektedir. Din ve savaş gibi unsurları da, iki farklı toplumun entegrasyonu için belirlediği unsurlar olarak ortaya çıktığı görülür.

15.1.1. Toplumlarda Büyüme ve Yapısal Farklılaşma

Spencer burada, belli güçlerin her tür sistem içinde büyümeye sebep olmasından hareket eder. Toplumlar oluşurken önce küçük birliktelikler, kabileler biçiminde gerçekleşir. Daha sonra genişleyerek büyük birimler haline gelirler. Genişlemeye sebep olan çeşitli unsurlar vardır. [518]

Toplumlar değişim geçirdiklerinde bu, hem ebat hem de seviye bakımından farklılaşma olarak açığa çıkar.[519] Spencer'a göre bütün organizmalarda büyüme, farklı birimlerden birbiriyle karışmış çeşitli maddelerin atomları veya aynı büyüklükteki aynı maddenin unsurlarından ya da kendi özgül ağırlıklarında, şekillerinde veya diğerlerinden farklı olan başka yapıcı unsurlardan oluşan bir uzlaşmayla gerçekleşir. Organizmaların bu ilk maddeleri öznitellikleridir. Daha sonra organizmalar, her biri üzerinde ayrım gözetmeyen bir kuvvet etkisiyle küçük birimlere ayrılmaları mümkün olur. İnsan hareketleri de diğer bütün organizma hareketleri gibi, kuvvetlerin uygulanışı tarafından belirlenir, insan ırklarının birbirlerine uyguladığı kuvvetler tarafından üretilirler.[520] İbn Haldûn'u anlatırken de organizmaların varoluşları bağlamında güç ilişkisinden bahsetmiştik.

Spencer'a göre; toplumlar söz konusu olduğu zaman, insanların benzerlerinden ya da birbirlerinden farklı türlerde olmaları, çeşitli ayrışma düzenlerine yol açar. Örneğin insanlar içinde eğilim benzerlikleri, lezzet beğenileri, entelektüel kültürün ürettiği benzerlikler, sınıfsal uygulamalarından kaynaklananlar, politik duyguların benzerlikleri vardır. İnsanların toplum içinde ayrışmalarında, hayırsever, bilimsel ve sanatsal amaçlarla dernekler, güven geliştirdikleri taraflar ve sosyal gruplarda bir araya gelmek konusunda her bir organın bileşen üyeleri arasında bazı benzerliklerin birlikteliklerini belirlediği görülür. Toplumda farklı ayrıştırıcı süreçler birbirlerini etkiler ve dolaylı düşmanlıkları da

[518] Spencer, *First Principles*, "the Multiplication of Effects", *s. 431.*
[519] Spencer, *First Principles, "*Segregation", *s. 459.*
[520] Spencer, *First Principles, "*Segregation*",* s. 478.

birbirlerinin etkilerini belirsizleştirir ve farklılaşmış sınıfların tamamen bütünleşmelerini engeller. Bu nedenle, sosyal ayrımların tüm diğer ayrımlarla tamamen aynı ilkeye uygun olduğu görülecektir.[521]

15.1.2. Entegrasyon Aşaması

Spencer'ın düşüncesinde, yine tıpkı organizmalarda olduğu gibi, ilkel toplumlar daha gelişmiş toplumlara entegre olarak gelişir ve büyürler. Büyüme yapısal farklılaşma ve entegrasyonla birlikte olur, demiştik. Önce küçük toplum birimleri, sonra yerel kamu kuruluşları, ulusal kurumlar, kasabalar ve endüstriyel kentler gibi bir büyüme, entegrasyonun devam etmesi ve büyük bir yapısallığa kavuşmasına doğru evrilir.[522]

Entegre süreci sağlıklı gelişmezse, sistemi çözülmeye sürükler. Böylece sistem bir devlet ya da medeniyet yapısı ise çöküş başlar.[523] Görüldüğü gibi hertür organizmanın ilk varoluş ya da kuruluş aşamasını, Spencer sağlıklı entegrasyona bağlamaktadır. Bu durumun gerçekleşmediği aşamayı çözülerek yıkılış, yok oluş sürecine geçiş olarak ortaya koyuyor. Hatırlatmakta fayda var ki, benzer bir çözülme ve yıkılış teorisini İbn Haldûn'un düşüncesiyle ilgili kısımda anlatmıştık.

15.1.3. Adaptasyon Aşaması

Spencer bu aşamayı, çeşitli nedenlerle biraraya gelmiş toplumların, ilkel olandan daha gelişmiş olana adapte olması ile büyümesi biçiminde açıklamaktaydı. Heterojenik bir yapılaşmadır.[524] Bu yapılaşma, kimi zaman savaşla, kimi zaman coğrafi koşullar gereği göç ve yer değiştirmelerle olduğuna değindik. Aynı zamanda ilkel hazlar ve taleplerin yerini, sosyal adaptasyonun gereği, yeni davranış biçimleri geliştirmeye, diğerkâmlığa ve evrensel ahlak ilkelerine bırakması anlamına gelir.[525] Görülüyor ki bu aşamada insan topluluklarının birbirleri ile çeşitli şartlarda buluşmalarının neticesi çatışma veya uzlaşma benzeri neticeler doğursa da, bu koşullardan açığa çıkan yeni toplum biçimine adapte

---

[521] Spencer, *First Principles, "*Segregation*",* s. 480.
[522] Spencer, *The Principles of Sociology,"*A Society is An Organizm", s. 457.
[523] Spencer, *First Principles, "*Equlibration", *s. 483*; Spencer, *First Principles, "*Dissolution", s. 518.
[524] Spencer, *First Principles, "*Reconciliation", *s. 119;* Spencer, The Principles of Sociology, Inductions of Sociology, "Social Structures", s.473.
[525] Spencer, *First Principles,* Positive Beneficence, Beneficence at Large, s. 422-428

olmalarını da sağlamaktadır.

15.1.4. Otoritenin Merkezileşmesi

Spencer'a göre, ataerkil grupların, nüfusun kayda değer bir şekilde büyümesine izin veren coğrafi bölgelere düştüğü, ancak iktidarın merkezileşmesini engelleyen fiziksel yapılara sahip olduğu durumlarda, otoritenin merkezileşmesi, siyasi başkanlar (şeflikler) ortaya çıkarır.[526]

Coğrafî ya da yeryüzü koşullarına bağlı olarak hayatta kalma amaçlı ya da dış tehditlere yönelik savunma amaçlı birliktelikler ile otoritenin merkezileştirildiği toplumlar, militer yapılanma ile bağlı gelişme gösterirler.[527] Spencer'ın bu düşüncesi, İbn Haldûn'daki soy asabiyesi ile mülk için savaşma fikrinin ve bunun oluşturduğu bedevi topluluk şekli yaklaşımına oldukça benziyor.

Diğer yandan, Spencer'ın teorisine göre, endüstriyel toplumlarda merkezileşmenin yerini siyaset biliminde âdemi merkeziyet olarak adlandırılan, görevin yerel kurumlara dağılımı ile gerçekleştirilen yönetim alır. Toplumsal fonksiyonları merkezileştirerek düzenlemek ve birbirine benzemeyen parçaların karşılıklı bağlantıları biçiminde bir gelişme görülür. Örneğin politik süreçte kurumlar bağımsızlaştıkça politik merkezileşme görülür. Merkezi devlet yapılanmaların temelinde bu gelişme vardır. [528] Özellikle politik merkezileşme ile ortaya çıkan metamorfoz, üç önemli organizasyonu açığa çıkarır. 'Yasa Koyucu Organ', 'İdarî Organ' ve 'Yargı Organı'.[529] Bunu başkalaşımın bir neticesi olarak tanımladığını gördüğümüz Spencer, başkalaşmış dahi olsa henüz merkezileşmiş devlet otoritesinde bu üç organının tamamen bağımsız çalıştıklarını düşünmemektedir. Bunu tezin ilerleyen kısımlarında detaylı anlatacağız.

Özetle, Spencer'a göre; pek çok olgusal gerçeklik sosyal evrimin aslında genel evrim mekanizmasının bir parçası olduğunu açıkça ispatlamaktadır. Genel olarak toplumların Homojenlikten heterojenliğe geçişi, çok boyutlu olarak gerçekleşir. Basit kabileden, yapısal ve işlevsel olasılıklarla dolu uygar millete geçilir. Nitekim Spencer,

---

[526] Spencer, *The Principles of Sociology, "*Compound Political Heads", *s. 372.*
[527] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions,"The Militant Type of Society", s.572
[528] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, "The Industrıal Type of Society", s.612
[529] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Political Retrospect and Prospect", s. 645

gelişen entegrasyon ve heterojenite ile tutarlılığın gittikçe arttığını savunur. İlk zamanlarda, gezici toplulukların dağılma, bölünme, hiçbir bağ ile bir arada tutulmadığı aşamaları gördüğümüzü; parçaları olan kabile, egemen bir adama boyun eğdirilerek daha tutarlı hale geldiğini; kabile kümeleri, şeflikler döneminden geçerek, medeni millete kadar, bin yıl ya da daha fazla sürede bir arada tutulacak kadar sağlamlaştırıldığını vurgular.[530]

Fakat Spencer tüm bu süreçleri kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görmüyor. Örneğin toplumsal kurumlar veya devlet içinde kişilerin rolleri tam belirlenmemiş, suç ve kötülükler artmış, toplumun değerler bütünü zayıflamış, halk çalışmak için bir yer bulamıyorsa, bu gibi faktörler ile çözülmeye zorlayan unsurlar ağırlık kazanmış demektir. Bu bağlamda, bütünleşme bozukluğu bir çeşit 'seleksiyon baskısı' oluşturur. Yani merkezileşen otorite gelişememişse bütünleşme bozukluğu 'seçerek çözülme'yi sağlar ve ya kendiliğinden çöker ya da savaşla ele geçirilerek, sistemin yerine daha entegre bir sistem ve güçlü bir nüfus gelir.[531] Bu noktada neredeyse İbn Haldûn ile birebir aynı düşünmektedirler. Entegre ve organize toplumlar, az entegre olmuş toplumları savaşlarla zayıflatır ve ele geçirirler. Böylece nüfus bakımından ekonomik ve kültürel bakımdan büyümüş bir topluma dönüşürler. Bu aşamada en uygun olanın hayatta kalması, sosyal evrimin jeopolitik boyutlarında bir aşama olarak görülür.

15.1.5. Toplumda Oluşan Ritüel Kurumları

Spencer, insan ilişkilerinin semboller ve ritüellerle yapılandırıldığını savunur. İnsanlar etkileşime girdiklerinde, tavırları, giyim tarzları, konuşma biçimleri, rozetleri, ünvanları ve ritüelleri aracılığıyla kendilerini sunarlar ve böylece başkalarından belli cevaplar alırlar. Dolayısıyla etkileşim, bireylerin birbirlerine karşı nasıl davranacaklarını yapılandıran semboller ve ritüller tarafından yönlendirilir. Semboller ve törenler yoluyla ilişkilerin bu kontrolü olmadan, daha büyük kurumsal yapıların sürdürülebilir olamayacağını düşünür.[532] İbn Haldûn bu teorinin oldukça benzer yaklaşımını, savaşlar ve iktidar dönemlerinde kullanılan bayraklar ve semboller üzerinden açıklamaktadır.

---

[530] Spencer, *The Principles of Sociology, "*The Inductions of Sociology", s. 596
[531] Spencer, *The Principles of Sociology, "*The Inductions of Sociology", s. 597
[532] Spencer, *The Principles of Sociology, "*Ceremonial Institutions", ss. 34, 35

Tezimizin ilgili bölümünde bahsettik. Hatta her iki düşünür de savaşta kullanılan silahların biçimlerindeki çeşitliliğin de otorite sembollerine köken verdiğini belirtir.

Spencer'a göre, toplumların her birinde, rozetlere, kıyafetlere ve dekorasyonlara varan herşey, orijinallerine benzerlik göstermeyecek kadar farklılaşabilir. Fakat her toplumda ortak bir kökene sahip ürünler ortaya çıkan, artan heterojenliğin yanı sıra, bir toplumdaki ürün topluluğu ile diğer toplumlardaki müttefik topluluklar arasında ortaya çıkan başka bir heterojeniteye sebep olduğunu vurgular. Ona göre; karmaşık törenler ve ritüeller belli kodlarla, çeşitli kitaplar haline getirilerek birleştirilir. İlkel ordularda törenin sergilediği özgün birliği gözlemlediğimiz gibi; gelişmiş toplumlarda da siyasi, dini ve sosyal biçimlerde var olan çeşitliliğin; tüm bu evrim aşamalarından geçen dönüşümün başka bir yönünün açığa çıkması olarak belirdiğini düşünür.[533]

Spencer'a göre bunun da toplumsal yaşamda irrasyonel bir takım sonuçları vardır. Bir toplumda var olan siyasal merkezileşme derecesi ne kadar yüksek olursa, eşitsizlik düzeyi de o kadar yüksek olacaktır ve bu nedenle, bireyler arasında rütbe farklılıklarını belirten semboller ve törenlere duyulan ilgiler de artacaktır. Ona göre; farklılıklar konusundaki kaygı arttıkça, farklı seviyelerdeki insanların kendi statülerini vurgulamak için farklı nesnelere ve ünvanlara sahip olma ihtiyaçları daha fazlalaşacaktır. Yine farklı seviyelerdeki insanlar arasındaki etkileşimler standartlaştırılmış adres biçimleri ve klişeleşmiş tavrın kalıplaşmış şekilleri ile ritüelleştirilir. Militer toplumlar zorunlu işbirliğine ve korku yayma güdüsüne dayandığı için bu toplumlardaki savaş sembollerinin önemi ile endüstriyel toplumlardaki önemi farklıdır. Çünkü endüstriyel toplumlar gönüllü işbirliğine dayanan ve korkunun azaldığı sistemler olduğu için, sembollerin önemi değişir.[534]

Buna karşılık, Spencer, siyasal merkezileşme derecesi ne kadar az ve eşitsizlik düzeyi ne kadar düşükse, o kadar az insan, rütbe ve etkileşimi belirleyen semboller ve törenler hakkında endişe duyar hale geleceğini düşünür. Ona göre; bu tür semboller ve

---

[533] Spencer, *The Principles of Sociology,* Ceremonial Institutions, ss. 216, 217
[534] Spencer, *The Principles of Sociology,* Ceremonial Institutions, s. 223.

ritüllerin, bireysel ahlak ve yönetimi alanındaki otorite biçimleri olarak karşımıza çıktığını görürüz.[535]

15.1.6. Dini Kurumlar ve Din Otoritesi

Spencer tüm dinlerin belli ortak unsurları paylaştığını düşünür; maddeleyerek ifade edecek olursak bunlar;

- Doğaüstü varlıklar ve güçler hakkındaki inanışlar,

- Bu inancı paylaşan birey ve grupların organize hareket etmeleri,

- Bu kapasiteye sahip olduğu düşünülen varlık ve güçlere yönelik ritüel faaliyetlerin dünyevi işleri etkilemek için kullanılması,

bu unsurlar arasında sayılabilir.

Ona göre; ilkel insan zihninde, ne dinsel bir düşünce ne de dini bir his vardır; toplumsal evrim ve ona eşlik eden zekânın evrimi sırasında, dini olarak ayırt ettiğimiz düşünceler üretilir; bir nedensellik sürecinde, bunları medeni insanlar mevcut biçimlerine getiren çeşitli aşamalardan geçiriler.[536]

Spencer bütün toplumlarda dinlerin ortaya çıktığını, çünkü toplumun sağlamlığını artırdırdığı iddia eder. Ona göre; dinin yaptırım gücü yoluyla değerleri ve inançları güçlendirmek ve mevcut sosyal yapısal düzenlemeleri sağlamlaştırmak kolaylaşır. Böylece özellikle iktidar ve eşitsizlik savunucuları yani hiyerarşik yapı savunucuları; dini, doğaüstü iradenin uzantısı gibi göstererek otoriteleri için kullanırlar.[537] Spencer, dinin ‘ata ruhları’ ilkel kavramlarından, tek tanrılı dinlere kadar evrimi üzerine düşüncelerini bu şekilde belirtir. Dinin evrimi ve yapısal kalıplarını, siyasi süreçlere yakından bağlı görerek bir takım genellemelere ulaşır.

Spencer, öncelikle bir toplum tarafından savaş durumu arttıkça, çeşitli dini inançların onaylanması, din adamları sınıflarının genişlemesinin ve bu farklı dinleri uzlaştırmasının zorlaşacağını belirtir. Bu nedenle siyasi merkezileşme arttıkça ve

---

[535] Spencer, *The Principles of Sociology,* Ceremonial Institutions, s. 223.
[536] Spencer, *The Principles of Sociology, "*Ecclesiastical Institutions", s. 164
[537] Spencer, *The Principles of Sociology, "*Ecclesiastical Institutions", ss. 35-36

toplumdaki sınıfsal eşitsizlikler fazlalaştıkça, tüm Tanrılardan tutarlı bir teklik yaratmaya yönelik davranış geliştiğini söyler. Devlet, dini inanç ve sembollerden oluşan karmaşık bir sistemle meşruiyet sağlamak yerine, din adamları sınıfına güvenirse, siyasal liderlere zenginlik ve ayrıcalık kazandırır; böylece onların sınıfsal konumlarını pekiştirir ve ayrıntılı bir bürokratik yapı oluşturur. Dinî faaliyetlerini düzenler. Bir hükümet ne kadar merkezileşmişse, ayrıcalıklı ve bürokratikleşmiş bir rahipler sınıfı tarafından dindar ayaklanmanın olasılığını artırır, fakat aynı zamanda basitleştirilmiş ve tek Tanrılı bir dinin oluşturulması da olasılık olarak o derece büyük hale gelir.[538] Nitekim burada dinler tarihini yorumlayan Spencer, çok Tanrılı dinlerden tek Tanrılı dinlere geçişi, toplumsal yönetimi gerçekleştirmede kolaylık ve siyasal iktidarın sağlamlaştırılması nedeniyle evrilmesine bağlamaktadır.

15.1.7. İktisadi Kurumlar ve Otoritesi

Spencer'a göre, ekonomik kurumların uzun vadeli evriminde belli bir takım unsurlar vardır. Bu evrim, insanoğlunun teknoloji üretmesi ya da doğal çevrenin nasıl manipüle edileceği konusundaki bilgisinin artması, mal ve hizmetlerin üretim ve dağıtımının genişletilmesi, sermaye birikimi veya üretim araçları ile işçi örgütlenmesinde açığa çıkan değişik dinamikler ile gerçekleşir. Ona göre; bu süreçler çevreye daha yüksek düzeyde uyum sağlama çabalarının ve sürekli artan insan ihtiyaçlarını karşılama gereklerinin bir sonucudur. Yani, bir ekonomik uyum düzeyi yaratıldığı için, insanların yeni ürün ve hizmetlere olan ihtiyaçları artmakta ve ekonomik anlamda yeniden örgütlenme için baskı oluşturmaktadır. Böylece yeni teknolojiler, üretim biçimleri, dağıtım mekanizmaları, sermaye biçimleri ve üretken süreçler etrafında emeğin örgütlenmesi için araçlar geliştirildikçe etkili bir adaptasyon düzeyi sağlanır. Bu artan adaptasyon kapasitesi ile insanlar daha fazlasını arzulamaya başlıyor. Sonuç olarak, ekonomik üretim, doğal ortamdaki hayatta kalma sorunlarına bağlı olarak artar ve azalır. Linear olmasa da iniş ve çıkışları olan bir süreklilik arz eder.[539]

[538] Spencer, *The Principles of Sociology, "*Ecclesiastical Institutions", The Rise of Priesthood, s. 67
[539] Spencer, *The Principles of Sociology*, Industrial Institutions, Introductory, s. 331

Dolayısıyla toplumda ekonomik evrim, giderek artan bir biçimde toplumun üyeleri arasında artan istek ve arzuların sonucu olarak gerçekleşir. Spencer ayrıca savaşın genel ekonomik üretkenlikteki ilerlemeleri azalttığını düşünür. Çünkü savaş için seferberlik, ekonomiyi iç üretimden askeri teknolojilerin gelişmesine ve askeri ürün veya hizmetlerin üretim organizasyonuna doğru bozmaktadır. Spencer için, savaş sermayeyi tüketiyor, tüketim malları için istek ve ihtiyaçları bastırıyor, yalnızca askeri teknolojileri teşvik ediyor ve savaş zamanı üretim için emeği harekete geçiriyor (üretken işgücünün çoğunu öldürüyor).[540]

Ona göre; sadece göreceli barış zamanlarında ekonomik büyüme gerçekleşir. İç ekonomideki bu büyümenin özellikle nüfus büyüklüğünde artış olduğunda ortaya çıkması muhtemeldir. Spencer'ın görüşüne göre, barış koşullarında nüfus büyüklüğünün artması, genişletilmiş üretim için baskı oluştururken, yeni ürün ve hizmetlere olan ihtiyacı da artırıyor.[541]

Dolayısıyla Spencer toplumun kuruluşunda zorunlu bir ilke olarak açığa çıkabilen savaş durumunun, medenileşme süresince tekrar ortaya çıkması halinde yıkılışa götüren ekonomik sorunlar açığa çıkarabileceğini düşünmektedir.

16. DEVLET TANIMI VE MAHİYETİ

Spencer'ın toplumdaki siyasal süreçler perspektifine göre, devlet otoritesi anlamında, hükümetin ortaya çıkışı ve işleyişinin ardındaki başlıca nedensel güçler; 'engellenmemiş kişisel çıkarlar' ve diğer toplumlarla olan 'düşmanlık ve iç çatışma sorunları'dır.[542] Başka bir biçimde söylemek gerekirse, kişisel çıkarların engellenmemesi de, diğer toplumlarla yaşanan düşmanlıklar da, toplumları otorite oluşturmaya zorlayıcı olacağı için doğal olarak çeşitli biçimlerde devleti doğurur.

Spencer'a göre bu nedenlerle kurulmuş hükümet yapıları bir kez var olduklarında, kendi kendilerini sürdürebileceklerdir; üstelik meşruiyet eksikliği nedeniyle içten

[540] Spencer, *The Principles of Sociology,* Industrial Institutions, "Aquisition and Production", ss.367, 368
[541] Spencer, *The Principles of Sociology,* Industrial Institutions, "Aqusition and Production", s. 368
[542] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, Political Forms and Forces, s. 317

çökmedikleri ya da fethedilmedikleri sürece devletler genişleyerek varlıklarını devam ettirirler. Özellikle, savaş ve savaş tehditleri, ek alanların ele geçirilmesi ve devlet yapılarının genişlemesi sonucu işletimsel süreçlerin içsel olarak düzenlenmesi amacıyla otorite kullanımı konusunda hükümeti güçlendirir.[543]

Her ne kadar hükümetler değişkenlik gösterseler de, hepsinin yapılarında bazı ortak özellikler vardır. Öncelikli ortak özellikleri, hükümetlerde olağanüstü ya da karizmatik liderler, alt liderler ve idareciler kümelerinin olmasıdır. Üstelik Spencer'a göre bunların çıkarlarının bir kısmını liderlerinin emirlerine tabi kılan büyük takipçi kitleleri ve bunlar yoluyla liderlere başkalarının yaşamlarını düzenleme hakkı veren inanç ve değerleri meşrulaştıran bir devlet adamları yapılanması da mevcuttur. [544]

Fakat anlaşılan o ki, hükümetin genişlemesi ve merkezileşmesi, bir toplumda sınıfsal bölünmeler yaratır veya daha da şiddetlendirir. Çünkü merkezileşme ile birlikte kaynaklara yakın olan kişiler, değerli kaynaklar üzerindeki tutumlarını daha da arttıracak bir otorite geliştirir ve politik kararları harekete geçirmek için kullanabilirler.[545] Tezimizin ilerleyen kısmında bunlara değinilecektir.

16.1. İdari Teşkilatlanma, Politik Kurumlar

Sosyal İlkeler kitabının ikinci cildi beşinci bölümünde "Yargı ve Siyasal İdare Sistemi" kısmında, Spencer, öncelikle iç ve dış tehditlerle mücadele etme biçimleri bakımından askeri kurumların ilkel kimliklerinin, adaleti uygulayan diğer idari kurumlarınki ile ne kadar benzer nitelikte olduğunu görmeye hazırlanmamızı öğütler. Burada ilkelden kastının erken dönem insan doğası özellikleri olduğu hatırlatmakta fayda var. İlgili kısımda ilkel doğanın, en basit şekliyle söylecek olursak; daha çocukça, daha tutucu, daha kindar ve ego temelli bir diğerkamlık dönemi olduğunu söylemiştik. İnsan doğasının yetişkinlik özellikleri ile kıyasla erken dönem için çocukça bir takım nitelikler belirliyordu.

---

[543] Yaumans, Edward Livingston, *Herbert Spencer on The Americans and the Americans on Herbert Spencer*, D. Appleton and Company, 1882, s. 18.
[544] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, Representative Bodies, ss. 415-441
[545] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, Political Differentiation, ss.307, 308

16.1.1. İdari Sistem

Spencer, ilk önce toplulukların birbirlerine karşı cezai sorumluluklarının, her topluluktaki aile gruplarının birbirlerine karşı cezai sorumluluk ve ödetme biçimleriyle paralel şekilde geliştiğini tarihten örneklerle hatırlatır. Yani ona göre; tarih bize, ilk cezalandırma şeklinin; çeşitli vahşi kabilelerde, aslında, öteki toplumlarla yapılan dışsal savaştan doğan yaralanmaların eşitlenmesini, doğrudan ya da dolaylı olarak tazmin ettirmek şeklinde açığa çıktığını göstermektedir. Tarihten verdiği örnekler arasında ilgi çekici bazıları dikkate değerdir. Mesela Chinookslar arasında, taraflardan birinde diğerine göre daha fazla ölü varsa, ikincisi tarafından tazminat ödenmesi gerekiyor ya da savaş devam ediyordu. Araplar arasında da "barış yapılırken her iki taraf da ölüleri sayıyor ve kan parası her iki taraftaki fazladan ölenler için ödenirdi. Bir zamanlar Almanya ve İngiltere'de benzer bir şekilde, belirlenen sayıda koyun ve sığır veya para ile de yapılırdı.[546] Örneklerle kabileler arasındaki savaşlarda, erken zamanların aile davalarında olduğu gibi, ölümün ölümle dengelenmesi gerektiğine dair bir kanaat geliştiğini göstermeye çalışır.

Burada Spencer; yine tarihi bir gerçeklik olarak, toplumların sözde yanlışlıkları düzeltmek için yürüttüğü sadece savaşlar değil, otorite tarafından hükmedilen bir ceza ikamesi olarak (kan) davaları güdülebildiğini vurgular. Ona göre; bu dönemin sonrasında ise adaletin artık sadece kanun koyucunun elinden talep edilmesi şekline dönüşmüştür. Fakat oldukça uzun bir süreçte gerçekleşen bu adalet anlayışının evrelerini anlatır. İlkel zamanlardaki kan davalarından sonra kişinin kendi adaletini kendisinin sağlamasına yönelik algının hakim olduğu dönemler olmuştur. Spencer, bu konuda, onüçüncü yüzyılda, "silah zoruyla kendileri adaleti uygulamak yerine, yasalardan sağlanmasını beklemek utanç verici" kabul edildiği dönemin olgusunu hatırlatır. İtalyan soylularının gösterdiği bu tavrın, Avrupa'nın tarihi boyunca izlerinin görülebildiğini savunur. Yine ona göre; Fransa'da onikinci yüzyılda, duellolar hakkında engelleyici yasal kararlar son derece azdı; ondördüncü yüzyılın sonuna kadar devam eden adli düelloların (aileler arasındaki özel savaşların yetkili yedekleri olduğu biçimde) devam ettiğine dair kanıtlar vardır; İngiltere'de, 1768'de, böylesi (duello türü) savaşarak yargılamayı ortadan kaldırmak için

[546] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 492

bir yasama önerisine şiddetle karşı çıkıldığı ve bu hesaplaşma seçeneğinin 1819 yılına kadar yasaklanmadığını anlatır.[547]

Spencer’a göre, adaletin tek kişilik savunuculuğu şeklindeki bu kişisel korumanın kademeli olarak Devlet tarafından korunmaya geçtiğini vurgular. Yalnızca kamusal ihtiyaçların baskısı altında, özellikle askeri müdahaleye ihtiyaç duyulduğu bir dönem gözlemlenir. Fransa'da feodal dönemde, “mücadeleye giren kral olduğu zaman, özel çatışmaları ve yargı düellolarını yasaklayan” 1296 sayılı yasa olur. Spencer’a göre yasal korumanın militan niteliği, ilk başta olduğu gibi, şu anda da, bireysel silahlı kuvvetin, Devlet silahlı kuvvetleri tarafından kullanılması şeklinde dönüşmesinin bir gerçekliğidir. “Adaletin kılıcı”, kamu düşmanına karşı eylemin veya özel düşmana karşı eylemin aynı olduğunu belirten bir cümledir.[548] Burada özellikle bireyin silah kullanması kendi cezai yaptırımını kendi uygulamasının tarihte bir hak olarak görüldüğü dönemden, devlet eliyle cezalandırma sürecine doğru evrilmeye işaret etmektedir. İlk dönemlerde kademeli olarak devlete bırakılan ve aslında kralın elinde olan cezalandırma yetkisine vurguda bulunur.

Böylece, idarî ve hukukî işlevlerin tarihi süreçte doğdukları kimlik biçimlerini tanımak suretiyle, onların bugün uygulandıkları yapılarının orijinal kimliğini anlayabileceğimize işaret etmektedir.

Bir başka örnek olarak, Spencer, geçmişte, savaş konseyinin aynı zamanda siyasî meclis de olan silahlı erkeklerin toplandığı bir yerde, aynı zamanda bir yargı organı olduğunu hatırlatır. Hottentots ilkel kabilelerinden çağdaş döneme kadar çeşitli örnekler verir. Hottentots ilkel adalet divanı ‘kaptan ve kralın adamlarından oluşur… 'Açık alanda erkekler bir daire içinde çömelirler. Tüm meseleler çoğunluk tarafından belirlenir.” Eğer mahkum suçlu kabul edilmişse ve mahkeme ölüme layık görüyorsa, cezası olay yerinde infaz edilirdi.[549] Spencer, Yunan, Roma dönemi ve İlkel Alman toplumu uygulamalarından Polonyalılara ve Slavlara, Danimarkalılar, İrlandalılarla, eski İngiliz zamanlara kadar bu askeri ve adli meclisin birliğini içeren, yüksek bir adalet divanı gibi davranan uygulamaları

[547] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, “Judicial and Executive Systems”, s. 493
[548] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, “Judicial and Executive Systems”, s. 494
[549] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, “Judicial and Executive Systems”, s. 494

anlatır. Bu örnekleri vermesindeki amacı askeri meclisin temelinin aynı zamanda adli meclisin de temeli olduğuna dair kanıtlar sunmaktır.

Zamanla askeri meclis ve adli meclis arasında yeni bir farklılaşma ortaya çıktığını; örneğin Carolingian döneminde adli meclislerin gizli tutulmaya başlandığını ve özgür kişilerin silahlarını getirmeleri yasaklandığını anlatır. Ayrıca İskandinavlar arasında, toplantılar adli amaçlarla yapıldığında kimsenin silahlı gelmesine izin verilmemiştir. İzlanda'da ise bir topluluğun yıllık toplantıda bulunmamasının önemsiz olduğunu (cezalandırılmadığını), bu da, katılım zorunluluğunun sivil işlevlerin artan baskınlığı ile azaldığı anlamına geldiği şeklinde yorumlar.[550]

Spencer, yargı organının ilk önce politik-askeri-adli organ ile özdeş olması, sonraki aşamalarda üç bileşenindeki gelişmelere göre farklı biçimlerin doğduğunun gözlemlenebildiğini anlatır. Bu formlarla beraberindeki siyasi formlar arasında benzerliklikleri bekleyebilmemiz gerektiğini vurgular.

Spencer, genel organik devlet ve sosyal evrim teorisinin merkezi yaklaşımı olan varlıkların varoluş ya da kuruluş aşamasında merkezileşmesi, daha sonra ise farklılaşarak ayrışmalarla otoriteyi yürütmesini, burada anlatacakları ile tarihten delillendirmek amacındadır.

Şöyle ki; Spencer'a göre militer yapının gelişmesiyle, kralın gücünün şeflerin ve halkların gücü üzerinde büyük ölçüde baskın hale geldiği zaman, üstünlüğü, siyasi ve askeri meselelerdeki mutlaklığının yanı sıra, yargısal mutlaklığı ile de gösterir. Bu tarihi süreçte yaşlılar veya çoğunluk gibi, otoritedeki hisse sahipleri neredeyse tamamen ortadan kalkmaktadır. Ancak, zamanla kralın yargıç olarak yetkisi, baş adamları ve diğer destekçileri tarafından vasıfsızlaştırılmış olsa da, ilkel düzenlemenin izleri alışılmış şekilde hayatta kalır. Kralın yargıç olduğu dönemlerde geleneklere göre kararları halka açık havada verilir. Örneğin Keşmir'de İbraniler tarafından, doğu halklarının olağan buluşma yerleri olan şehre giriş kapılarında, adli duruşmalar yapılırdı. İlk Romalılar arasında kral, halk meclisinin yerinde, araba koltuğuna oturmuş bir şekilde adaleti yönetiyordu. Gomme'nin *İlkel Folkotları* eserinde, Almanlar arasında eski zamanlarda kralın yargı

[550] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 496

sandalyesi olduğu, şehir kapılarındaki taş basamakların, yargı için kullandığını anlatır. Erken Fransız döneminde, davalar genellikle ağaçların altında gerçekleştirilirdi. Spencer bu uygulamanın Fransa'da da uzun süre devam ettiğini ve İskoçya'da da benzer uygulamalar olduğunu hatırlatır.[551] Ona göre; bu askeri, adli, siyasi üçgenin siyasi yapısı yüce hale geldiğinde, bu sırayla yargı işlevlerini tekelleştiriyor.

Örneklerine Spartalılar ile devam eder. Spartalılar arasında oligarşik senato ve bir ölçüde siyasi işlevleriyle yargı işlevlerine katıldı. Benzer şekilde, Eupatridæ'in aristokratik yönetimi altındaki Atina'da da, Areopagus'un üyelerinden oluştuğunu, ya da kendi seçtikleri dokuz Archons'u, belirleme ve karar alma görevlerini yerine getirdiği görülür. Daha sonraki zamanlarda yine, on kişilik Venedik konseyi var. Orta çağın belli başlı olayları bize adli gücün yanı sıra siyasi gücün, daha küçük ve daha zengin bir sınıfın ellerine geçtiği süreçleri gösteriyor. Spencer, özellikle bir kasabada yoğunlaşmanın yargı işlevlerinin performansını daha kolay hale getirdiği durumlarda, üçlü siyasi yapıda üçüncü unsur tarafından baskın gücün elde tutulmasının yanı sıra, yargı işlevlerinin onun tarafından yapıldığının görüldüğünü vurgular. Oligarşik egemenliğin demokratik egemenlikle değiştirilmesinden sonra Atina örneği, ona göre; bunun en bilinen örneğidir.[552]

Görüldüğü gibi adlî form ile siyasî form arasındaki benzerlik, daha ziyade hükümetin ne despotik ne de oligarşik, ne demokratik, ancak karışık olduğu dönemlerde açığa çıkıyor.

Spencer, İngiltere'nin kendi siyasi sistemini, sorumsuz bir derecede (temsili) otoriteyi, dönemin genel kabul görmüş otorite biçimi ile birleştiren bir adalet ve idare sistemi olarak görür. Bunun nedenlerini özetle şöyle açıklar;

Spencer'a göre, eski İngiliz zamanlarında, yerel yasaları yapmanın ve uygulamanın belirli bir gücü yerel yönetim tarafından sahiplenilmişti; yargı ve yürütme işlevlerini yerine getirecek görevlileri aynı zamanda seçimle belirlenirdi. Ancak, feodal kurumların müteakip büyümesine, ardından kraliyet gücünün gelişmesine, iş dünyasında halk payının azalması ve egemen sınıf üyelerine ve tahtın adamlarına atama eşlik etti. Modern dönemde

551 Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", ss. 496, 497
552 Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 498

sistem, jürilerin gücünü de içeren (temsili üyelerin seçimiyle ortaya çıkan, halkın çıkarına olmasa da) kısmen halka özgüdür. Merkezi olarak atanmış olsalar da çoğunlukla varlık sınıflarına ve özellikle toprak sahiplerine ait olan hâkimlerin yargılama yetkisinde, kısmen aristokratların payı olduğu; hakimlerin rejim komisyonunda monarşik bir biçimde devam etmektedir. Bununla birlikte, Spencer, hakimlerin ve hakimlerin seçimi ile ilgili uygulamanın bir bakanlığın elinde olması nedeniyle, yine de halkın iradesi, adalet yönetiminde temsili kraliyet gücü ve sınıf iktidarının halk kontrolü altında uygulandığı şeklinde yorumlar.[553]

Spencer, bu açıklama ile küçük toplumların savaşlar yoluyla büyük topluluklarla birleşerek sağlamlaştırılması ile birlikte, yargı fonksiyonlarının siyasi temsilciler tarafından boşaltılması gerektiğinin tarihsel bir sosyal evrim neticesi olarak ortaya koymaya çalışır.

Çünkü ilkel kral genel olarak hem başkomutan, hem de yüksek rahip olduğu için, delegasyondaki yargı işlevlerinin hem rahipler hem de askerler tarafından yerine getirilmesi doğaldı. Danışmanlık mercii tüm sınıfları kapsar şekilde yargısal güçleri kullanır. Bu özellik militer unsurlar ile dini unsurları rahibin kimliğinde birleştiren toplumlarda görülür.[554]

İdarî ve yargı sisteminde, profesyonel mesleklerin ve işlevlerinin geçirdikleri evrimi de detaylı olarak açıklar. Spencer'a göre, çoğunlukla, ilk aşamalarda, kutsal sınıfın adli güçlerinin geniş bir delegasyonu vardır. Din adamlarının, gelişmemiş halklar arasında, en büyük yargı konseyinde baskın bir rol oynamasının yanı sıra, yerel yargı yetkisini kullandığı görülür. Yine bu halklarda, belirli davalarda hâkim olarak rahipler atanırdı. Spencer, ortaçağ Avrupasındaki hâkimlerin pozisyonlarının da dindarlığın yükselişiyle açığa çıkmış ilahi otoritelerin dönemi olduğunu savunur. Yine verdiği pekçok örnek arasında yer alan Merovingian döneminde ve sonrasında, "cehennem korkusu, cenneti kazanma arzusu" olduğunu anlatır. Toprak mülkünün büyük bir kısmını da ellerine geçirince, kiliseye bağış yapılmaya başladığında, kilisenin din adamları ve yarı-rahip türlerinin da artmaya başladığı söyler. Dinsel etki o kadar genişler ki, rahipler başka yetkililerin kontrolünden muaf tutulurken, meslekten olmayanların rahiplere tabi tutulması;

[553] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 499
[554] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 501

kralların bile yenemeyeceği bu ilahi görevli sınıfın yargı gücü olarak gelişmesine sebep olduğunu anlatır.[555] Anlattığı bu süreç Avrupa tarihinde din otoritesinin nasıl güçlendiğini idari ve yargı otoritesini de elinde tutmasının arkasındaki tarihi olgusal dayanakları yorumlar niteliktedir.

Bir İngiliz filozof olarak İngiltere'deki durumu ayrıca değerlendirir. Spencer'a göre, savaşlardan önce, piskoposların, değerlendirici olduğu ve çeşitli sivil meselelerle ilgili yargılarda bulunduğu bir dönem vardır. Savaşı takip eden askeri örgütün yapılanmasıyla, ruhsal suçlar ve rahiplerle ilgili yetki sınırlamaları ortaya çıktı. Ancak sonraki dönemlerde, dinî hukuk mahkemelerinde, laik yargıçların görevlerini gittikçe daha fazla gasepttiler. Dahası, feodal dönemde küçük adlî makam, rahipler tarafından doldurulduğundan; bu, adalet yönetiminin, büyük ölçüde rahiplerin ellerinde olduğu bir sonuca götürmüştür. Askeri sınıf ile rahip sınıfı arasındaki delegasyonlu yargı fonksiyonlarının paylaşılması, burada birinin veya diğerinin baskın olmasıyla, başka bir toplum sınıfı, zenginlik ve etkiye sahip olmadığı için böylece devam etti.[556]

Ancak bir süre sonra, kasabaların artması ve zenginlik biriktiren, eğitim almış olan tüccarların çoğalmasıyla, Spencer adlî fonksiyonların tüccarların ellerine geçtiğini söyler. Bu değişimi sağlayan muhtelif sebepler olmuştur. Bunlardan birincisi soylular arasında kültür eksikliği ve gittikçe karmaşıklaşan ve sayıları artan yasaları yönetme yeteneklerindeki eksikliktir. Bir diğeri, sözde ilahi komisyonların onlara verdiği yetkileri ve ayrıcalıkları ileri süren rahipler ya da askerlerin, siyasal anlamdaki uygunsuzluklarının yöneticileri huzursuz etmesidir. Dolayısıyla Spencer, dönüşerek yapılan bu aktarımın yapıların farklılaşmasıyla sonuçlandığını iddia etmektedir. Zira daha önceki aşamalarda, adli fonksiyonlar aynı anda hem asker hem de rahip olan erkekler tarafından yerine getiriliyordu, şimdi ise yalnızca mesleğe adanmış adamlar tarafından yerine getirilen bir sistem haline gelmiştir.[557]

Spencer çağdaş dönemde ayrışarak yasama, yürütme ve yargı faaliyetleri ile yürütülen, siyasi ve hukuki sistemlerin; din otoritesinden bağımsız laik uygulamalar

---

[555] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 502, 503
[556] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 504
[557] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 502,505

sürecine geçmeden önceki durumunun, Avrupa ve İngiltere'nin zorlayıcı tarihi koşulları ile nasıl gerçekleştiğini ortaya koyduğunu görüyoruz.

Spencer'a göre, adli sistemlerin evrimi başka yollarla da gerçekleşmiştir. Bunlardan biri, önceden var olan sabit adli faktörlere lokomotif olan adli faktörler eklenmesidir. Kural koyucunun bizzat adaleti idare ettiği ilk aşamalarda meselelerin askerî veya adli işler olmasına göre, krallığının bir yerinde veya başka biryerinde davaları gerçekleştirmek için gezmesine sebep olur. Spencer bunun için tarihten Inca dönemini, onikinci yüzyılda Alman imparatorunu, onbeşinci yüzyılda Fransa'yı örnek veriyor. İskoçya'da ve İngiltere'de oldukça uzun bir dönem, bu tür adli seyahatler hakkında kanıtlar olduğunu söyler.[558]

Spencer, aslında tarihin ilk zamanlarında kural koyucu, toplanmış kişilerin rızası olsun ya da olmasın, sadece karar vermekle kalmaz; kararlarını verir veya onları infaz ederdi, demektedir. Bu düşüncesine de birkaç örnek verir. İlk olarak Afrika kıtasında bir krallık olan Dahomey'den bahseder; burada kral beklemededir ve eğer infaz memuru onu memnun etmiyorsa kılıcı elinden alır ve kafasını nasıl keseceğini gösterir. Bir diğer örneği de Bedeviler arasında ölüm cezasıyla ilgili bir açıklama, "uygulayıcı şeytanın kendisidir" ifadesiyle sona erer, şeklindedir. Spencer, Avrupa tarihini de kastederek, "kendi erken tarihimiz de, kralın kişisel icra eyleminin izlerini verir" demektedir. Ve bu gerçekler, nihai bir yargı gücünün, yargı işlevlerinin delegasyonuna rağmen hükümdarda kaldığı anlamına gelir. Doğal olarak, bu dönemlerde, bir kural koyucu şikâyetleri duymak ve şikâyetleri gidermek için yardımcılar kullandığında, onlara mutlak bir yetki vermez; kararlarını gözden geçirme gücünü saklı tutar.[559]

Spencer bu örneklerle, tek kişilik krallık otoritesi yani monarşi süreçlerinde yargılama ve ceza uygulamaları bakımından, başkaca bir etkiye ve müdahaleye müsaade edilmeyen dönemleri anlatmaktadır.

Yargı gücünün krallık tarafından devredilmesine dair yine bir diğer örneği de Atina'nın hegemonyasıdır. Gittikçe büyük bir egemenlik haline geldiğinde, Atina'nın sivil organı tüm müttefikler için en yüksek adli otorite olmuştur. Spencer'ın anlattığı bilgilere

---

[558] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 506-510
[559] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 506

göre; federal şehirler yalnızca alt mahkemelerini elinde tutuyorlardı. Ona göre; açıkçası bu tür değişikliklerle adli kurumların kapasitelerinde derece ve tür farklılıkları ortaya çıkıyor. Siyasi tabiatı yayıldıkça, ilk başta her türlü davada yargılanan ve yürütülen yerel meclisler görevlerinin bir kısmını kaybederler; yetki alanını kısıtlayarak, kararlarını denetime tabi kılarak, yürütme yetkisini devreder. Spencer eski İngiliz devri yönetiminin idari, yargı ve yürütme işlevlerini yerine getirdiği aşamadan feodal soyluların mahkemelerinin benzer yapılardan geçtiklerini, sadece kıyafetlerinde ve manastır mahkemelerinde sahip olduğu iktidar kalıntılarına atıfta bulunmak, değişimin niteliğini yeterince gösterecektir, demektedir. Ona göre; küçük ve yerel yargı kuruluşlarının bozulmasıyla birlikte, büyük ve merkezi olanların gelişmesi de devam eder. Kralın görevlileriyle ve baş adamları ile çevrelenen, insanlarla çevrili, açık havada adaleti idare ettiği zamanlardan bu yana değişimi belirtir. Bu dönemde, Kralın mahkemesi, olduğu yerde tutulduğu sürece, davaların görülmesinde aşırı bir engel ve dava açanlar için çok fazla para ve zaman kaybı söz konusudur. Bu problemi gidermek için, kralın mahkemesini takip etmemesi, ancak belirli bir yerde tutulması gerektiği hükmü getirildi. Bu değişikliklerin bir sekansı olarak, elbette, yargı gücünün bir kısmının kalıcı bir şekilde devredilmesine neden olmuştur.[560]

İdari ve hukuki kurumların kuruluş aşamalarından farklılaşmalarla parçalanması, herbir parçalanan kurumun kendi yetki ve işlevini tanımlar hale gelmesi, Spencer'ın üzerinde durduğu bir diğer konudur. Süreci anlatırken, sırada bu kurumlarda profesyonelleşme ile ilgili evrilmeye yer vermesi gerekir. Böylece, idari ve adli kurumların ayrılmalarını, bizim kısmen özetlediğimiz konularını detayları ile anlatır.

Spencer, bu seyahat eden hâkimlerin işi de dini ve adli mahkemeler şeklinde bugünün esasen idari ve ikincil bir şekilde adli olarak belirlenmesi ile ayrıldığını açıklar. Fakat seyahat eden hakimlerin temsili, mutlak yetki anlamına gelmediği için yargıda son karar yine monarşik otoritede kalmıştır. Böylece görülüyor ki, Spencer'a göre, iktidar kurumunun desteğinin yargı sisteminin oluşumunda aslında, ondan koruma elde etmekten önce geldiği anlaşılıyor. Dolayısıyla, ona göre; küçük toplumların büyük bir konsolidasyona eşlik ettiği merkezi bir hükümetin gelişmesi ve bunun sonucunda işlerinin

[560] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 507

artmasıyla birlikte, delegasyonu gerektiren yargı örgütünde, diğer kuruluşlarda olduğu gibi ilerici bir farklılaşma yaşanıyor. En belirgin farklılaşma ise, dini ve askeri mahkemeler arasında oluyor. Spencer, halk meclisinin, büyükleri ve şefi ile askeri temyiz haklarını kınadığı, dini meselelere karar verdiği ve suçlarla ilgili hükümler verdiği erken dönemlerden itibaren, yargı yetkisi ile ilgili ihtilaf ve mücadelelerin eşlik ettiği bir sapma yaşandığını anlatır. Siyasi başkanın yargı işi zamnla atanmış kurumların eline geçerken, bu kurumların kendileri, işlevlerinden belli başlı birkaç parçaya ayrılarak uzmanlaşmıştır.[561]

Anlaşılan o ki; Spencer'a göre, politik entegrasyonun ilerlemesi ve bunun sonucunda merkezi kanun koyucunun artan gücüyle birlikte, yerel kanun yapıcıların yaptığı yanlışları düzeltmek için kendisine temyiz edildiği daha çok sayıda dava ortaya çıktı ve genişleyen ve karmaşık hale getiren devlet işleri çoğaldı, neticesinde kişisel olarak tüm bu işleri yapamaması yardımcılar bulmasına yol açtı. Şeflerin ve monarşik kralın temsilcilerinin olduğu gibi kraliyet devletinde de yardımcı kimlikler oluştu. Kral, mahkemeye, şahsen temsilde bulunamadığı durumlarda yerine, farklı yerlerde memurlar, başkan ve eş-hâkimi görevlendirdi. Daha sonra, bu adli seyahatleri yapan merkezi yargı mahkemesi üyelerinden daha fazla sayıda üye gelişti: bir kısmı din adamları ve bir kısmı askerî kişilerdi. Sonuçta, kralı temsil etmek ve en yüksek otoriteyi kullanmak için hâkimlerin yerleşik türlerini ortaya çıkardı.[562]

Özetle, Spencer'a göre tarihi süreçte, karmaşık ya da çoklu yapılı yargı sisteminin, yüksek merkezi bölümler ve çeşitli küçük yerel bölümler şeklinde, ardışık değişimlerle geliştiğinin kanıtlarını vermeye çalışır. Adli ve askeri eylemler başlangıçta aynı kurum tarafından yapıldığı, savaş işlerine karar veren ve kamu politikasını belirleyen de, bireylerin iddia ettiği haksızlıklarla ilgili kararlar vermek ve kararlarını uygulamak da, aynı merci tarafından gerçekleştirildiğini ortaya koyar.

Spencer'ın teorisinde, sosyal dinamikler ile toplumlar geliştiğinde, hukukun idaresi için başka bir yapı ortaya çıkardığı görülüyor. Ona göre; eğer militanlığa devam etmesi, egemen tek kişilik otoriteyi bütünüyle güçlü kılarsa, diğer yapılarda olduğu gibi yargısal olarak mutlak hale gelmektedir. Koşullar, topluma yön veren, güçlü erkeklerin bir

[561] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 510
[562] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 511

oligarşiye büyümesini destekliyorsa, oluşturdukları vücut, suçları başka amaçlarla değerlendirmek ve cezalandırmak için aracı olur. Spencer bu süreçte eylemleri, kitle görüşü tarafından nitelendirilebilecek türde olmadığını düşünür. Ona göre; çevreleyen koşullar ve yaşam tarzı, bir adamın veya önde gelen erkeklerin üstünlüğünü önleyecek şekilde olsa da, ilkel yargı gücü, özgürlerin toplamı tarafından korunur ya da hâkimiyetini yeniden kazandığı yerde tekrar kurulur.[563] Buraya kadar ki açıklaması, İbn Haldûn'un tek kişinin otoritesi ile mülkün kuruluşu ve zamanla hakimiyetini kuruluşa eşlik eden asabiyenin çözülmesiyle kaybetmesiyle benzeşmektedir.

Spencer'a göre, bu üç unsurun güçlerinin siyasal örgütlenmeye karıştığı yerde, yargı örgütlenmesinde de karışırlar. Bu tür durumlarda, alışılmış militanlığın, kısmen ya da tamamen halkın boyun eğdirilmesini gerektirdiği ve sonuç olarak, siyasal iktidar ve adli iktidarın yalnızca yargı mensuplarının birkaç emriyle yerine getirildiği, büyük çoğunluğu 'oluşturma' olarak ortaya çıkan toplum yapısının, genişleyen ve karmaşıklaşan, bir yapıya dönüştüğünü savunur. Ona göre; siyasal ve adli iktidarların hisseleri, insanların bilinçli olarak kendilerine boyun eğme derecesi arasındaki orana bağlıdır. Aynı zamanda yargı sisteminin yapısı, toplumdaki bireylerin ilahi kural koyucu ya da ilahi olmayan insan kural koyuculardan hangisine bağlılık sergiledikleri ile oranlıdır.

Fakat Spencer, sanayiciliğin ilerlemesi ve sonuç olarak bilgiyi edinen, etkili olan bir sınıfın yükselmesiyle adli sistemin büyük ölçüde ve esasen bu sınıftan türetilen erkekler tarafından görevlendirildiğini anlatır. Ona göre; bu adamlar öncekilerden yalnızca diğer kökenlerden beslenen değil, aynı zamanda yargı işlevlerine adanmış olduklarından ayırt edilir hale geldiklerini açıklar.[564]

Bu tür değişimleri anlatırken, Spencer, ilkel basit adli organdan, merkezi ve heterojen bir adli örgütlenmenin ortaya çıktığı genel prensibi örneklemeyi hedeflemektedir. Siyasî, hukukî, idarî ve adlî örgütlenmelerin ayrışma süreçleri böylece ortaya konulmuş olur.

---

[563] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 511, 512
[564] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, "Judicial and Executive Systems", s. 512.

16.1.2. Yargı Sistemi ve Kanunlar

Spencer, *Sosyolojinin İlkeleri* kitabının "politik kurumlar" adlı beşinci cildinin "kanunlar" bölümünde; insanlık tarihinde kanunların ve hukukun nasıl oluştuğunu anlatır. İlkel göçebe topluluklara kadar geri dönerek, öncelikle nüfusun artmasının göçü gerektirdiği zaman ne olduğunu sorgular. Göç eden kısmın gittikleri yerde de ebeveynlerinden gördükleri gibi sosyal düzenlemeler yaptıklarını; bu üyelerin miras aldıkları irrasyonel bilgiyi, kendi geçmişlerinden de iletilen fikirlerle devam ettirdikleri sonucuna varır. İlk kanunların bu bağlamda, her yerde örfler ile inşa edildiğini anlatır. En ilkel insanların yaşamlarını nasıl atalarınkine uygun hale getirdiğini hatırlamak için, tarihten çeşitli örnekler verir. Önceki ataları takliti 'genel bir rıza'nın takip ettiğini hükümetlerin uzun süredir kabul görmüş geleneklere ya da örflere göre sürdürüldüğünü açıklar. Masonların Karens'lere ilişkin yaptığı açıklamayı örnek görterir; "yaşlıların yasaların tevdileri olduğu," hem ahlakî, hem de politik; hem medenî hem de suçluluk yasalarını örflerinden aldıklarını ve geçmiş nesiller boyu indirilmiş yasalar niteliğinde sözlü olarak getirdiklerini belirtir.[565] Böylece Spencer, insan doğasındaki taklit eğiliminin yasa yapımınında da etkili olduğunu vurgular.

Bu nedenlerle esas olarak, hükümetlerin geleneklere göre biçimlenmesinin, ilerlemenin uzun aşamalarında devam ettiğini ve hatta yargı idaresini büyük ölçüde etkilediğini vurgular. Fransa'da ondördüncü yüzyılın sonlarına kadar bir kanunun, bütün krallık için örfler tarafından düzenlendiğini ve daha sonra yazılı yasa haline geldiğini hatırlatır. Ona göre; modern zamanlarda gelişen ticaret hukuku gibi konular bile, daha önce takip edildikleri örflere uygun olarak verilen içtihatlar, kararlar yoluyla devam etmektedir.[566]

Şu anda da örfün hukukta canlı bir tamamlayıcı faktör olarak sürekliliğini koruduğunu; çünkü hâkimlerin kararlarının kendilerinden sonrakiler için emsal haline geldiğini ve müteakip hakimlerce parlamento düzenlemesiyle yerleşik hale getirildiğini

[565] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, "Laws", s. 513.
[566] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institutions, "Laws", s. 514.

belirtir. Böylece, medeniyet sürecinde, yazılı yasanın örfün kullanımının yerine geçme eğiliminde olsa da, tam bir değişimin hiçbir zaman tamamlanamayacağını söyler.[567]

Çünkü Spencer, yazılı ya da yazılı olmayan yasaların, yaşayanlara karşı ölülerin kurallarını formüle etmeye devam etmesi anlamına geldiğini vurgular. Dolayısıyla geçmiş nesiller, doğalarını bedensel ve zihinsel olarak aktararak mevcut nesiller boyunca uygulamaya devam ettirmektedirler. İktidar otoritesine ek olarak, onlar üzerinde özel alışkanlıklar ve yaşam tarzları ile de devamlılıklarını sağladıklarını; sözlü veya yazılı olarak gelişen kamusal davranışta yerleşik bir güç olarak kaldıklarını yorumlar. Spencer'a göre Vahşiler arasında ve barbar toplumlarda, bu şekilde türetilmiş kanun otoritesi niteliksizdir. Bunun gibi yine eski yasalar, ileri uygarlık evrelerinde de büyük ölçüde değiştirilmiş ve yenileri yapılmış olsa bile yenilere nazaran, büyük ölçüde daha etkilidir. Spencer bu açık gerçekleri, zımni bir ata ibadetine işaret ettiklerini belirtmek amacıyla vurguladığını söyler. Ona göre; tüm bu anlattıkları: Kanun nedir? Atalarımızın dayattığı nedir? sorgulamasıdır. Ve bunu yapmaktaki amacının, ölülerin (yani ataların) dikte ettikleri bilgi ya da ilkelere yönelik bilinçdışı uyum sağlamalarımızın, kendi yapacağımız yasalarla bilinçli uygunlukla birleştirildiğini göstermenin yolunu hazırlamak olduğunu belirtir.[568]

Buradan itibaren bu varsayımlarının tarihi ve sosyal evriminin nasıl olduğunu açıklamaya ayırır. Biz verdiği bütün örnekler yerine kısmen değinerek, anlaşılır kılmaya çalışacağız.

Spencer'a göre, toplumlarda hayalet algısı ve bununla bağlı bir hayalet teorisinin gelişmesiyle birlikte, hayaletlere ve hayaletlerden evrilen Tanrılara tapınma uygulaması ortaya çıkmıştır. Ataların iradesinin, ölü şefin veya türetilmiş bir Tanrı arama yöntemi olduğunu, günümüz emsalden beslenen kanun uygulamalarındaki gibi, burada da ölüler tarafından iletilen yasalara eklenen bir yasa çıkarılmak için kullanıldığını belirtir.[569]

Hayaletlerden bilgi ve tavsiye almak, böylece dayatmacı bir şekil alır. Atalarının ruhlarından yardım isteyen Veddah'lardan, rüyalarında onlara nerede avlanacaklarını söylediklerine inanan İskandinav ilahiyatçılarından bahseder; "ayrılanların hayaletlerini

---

[567] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s.513.
[568] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 514.
[569] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 515.

mezarlarından sürüklediler ve ölüleri onlara ne olacağını anlatmaya zorladılar" diyenleri örnek olarak verir. İbraniler arasında da doğaüstü talimatlar verildiğini hatırlatır; çağrılan ruhlardan türetilen bilgilerin yanı sıra rüyalardan yararlanıldığını anlatır. Bunu, "ölülerin özel rehberliğini kabul etme eğilimi" olarak tanımlar. Bunu yine kalıtsal bir kodun genel rehberliği olarak açıklar; günümüzde de dönüştürülmüş bir şekilde gözlemlenebileceğini söyler. Örneklemek için de "ölen bir ebeveynin sözlü olarak beyan edilen arzusuna uymanın yanı sıra, çocuklar ölen ebeveynin ne isteyeceğini veya tavsiye edeceğini göz önünde bulunduran davranışlar geliştirdiklerini ve büyük ölçüde etkilendiklerini anlatır. Hayalindeki bu emrin, uygulamada tamamlayıcı bir yasa haline geldiğini vurgular.[570]

Yine başka toplumlardan, korku ve güven ile ilgili olarak, seçkin erkeklerin ruhlarının Tanrılar haline gelmesiyle sonuçlanan daha gelişmiş bir rehberlik biçimi olarak adli meselelerde doğaüstü rehberlik çağrısı yapan toplumların uygulamalarını sözlerine ekler.[571]

Bu örnekleri, tarihteki halkların kanun ve dolayısıyla hukuk niteliğinde ürettiklerini tanıtmaya ve yorumlamaya yaracağını beklemektedir. Analojilerine devam eder; İbraniler tarafından genel yasaların ilahi olarak kabul edildiğini hatırlatır. Filistlilerle bir savaştan önce, David'e "arkasına bir pusula getirip dut ağaçlarına karşı gelmeleri" söylendiğini örnekler. Ayrıca yasalar "Hindu mitolojisine göre, yüce Tanrı'dan bir yayılmadır". Yunanlılarlada da öyleydi der. Eski bir Girit kralı tarafından Jüpiter'in gömüldüğü söylenen dağdan yasalar çıkarıldığı geleneği hatırlatır, Homeric şiirlerinde özel ilahi komutlardan yasaların üretildiğinin bahsedildiğini belirtir. "Lycurgus'un yasalarını Delphic Tanrı'nın ağzından elde ettiği" inancını; Romalılar arasında antik yasaların Numa tarafından Tanrıça Egeria'dan alındığına dair hikâyeyi; dokuzuncu yüzyılda, Carolingian'lılar döneminde soyluların önüne "kralın kendisine Tanrı'nın ilham vermesi ile kapitula adındaki yasa maddelerini" getirdiğini iddia etmesini örnekleri arasında görüyoruz.[572] Bütün bu örnekleri insanlık tarihinde, farklı coğrafyalarda benzer biçimlerde gelişen kanun ve hukuk uygulamalarını anlatmak için kullanır.

---

570 Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 515.
571 Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 516.
572 Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 517.

Spencer’a göre, yaşlılardan ve uzak atalardan taktik almak olarak kabul edilen bu yararlanmalara, ya bilinçli olarak doğaüstü varlıklara atfedilen, ebeveynlerin ve şeflerin hayaletleri ya da daha eskilerin hayaletleri eşlik eder. Örfi olarak bilinen ve sonradan Tanrıların sözleri haline getirilmiş herşeyden beslenen kanunlar ve hukuk yapılarının esasında her iki formunda da, bu yasalar, ölülerin yaşayanlara dayatmaları biçiminde somutlaştırılır. [573] Dolayısıyla toplumsal evrimin ilk evrelerinde, kutsal hukuk ile laik hukuk arasında bir ayrım yapılmadığını gösterir.

Ona göre; “şimdiki zamanın geçmişe bağlılığını ifade eden Mısır duvar heykelleri, yazıtları ve papirisi, davranış kuralları için dini yaptırımın evrenselliğini göstermektedir. Spencer, yine burada İbraniler için ahlaki zorunlulukların ve sıradan işleri sürdürmenin kurallarının kutsal ve laik düzenlemelerinin bir karışımı olduğunu gösteren örnekler vardır. Pentateuch'te özel olarak adlandırılan emirlerin yanı sıra, bayramları düzenleyen dini düzenlemelerin, rahiplerin yaptıkları, arınma, günlük davranış için çok sayıda yönergeler, yemek çeşitleri ve pişirme şekilleri; nadas açısından uygun tarım için talimatlar, karıştırılmış tahıl hakkında düzenlemeler, esaret, erkek ve kadın olanların yönetimi ve işe alınan işçilerin ücretlerinin ödenmesi için talimatlar; ticari işlemler, arsa ve ev satışı hakkında talimatlar; giysilerin kalitesini ve saçaklarını ve sakalları şekillendirmeyi anlatan ihtiyatlı yasalarla birlikte en küçük detaylara kadar yaşama kurallarının, en yüksek davranış kurallarına eşit ilahi bir kökene sahip olduğunu göstermektedir.” [574]

Spencer’a göre, bu şekilde ortaya çıkan yasa, istikrar kazanır. Çünkü doğaüstü bir yaptırıma sahip olan kuralları, erkeklerin eylemlerini, doğal olarak kabul edilmiş bir kökene sahip olan herhangi bir kuraldan daha yüksek derecede kısıtlamalarını sağlayan bir katılığa sahiptir. Böylece yerleşik sosyal düzenlemeler yapma eğilimindedirler; nitekim eski yönetim biçimlerini, miras bırakılan uygulamaları ve düzenlemeleri dikkate almamaya cesaret edemez. Bu bakımndan yasama yetkisi yalnızca önceden belirtilmeyen konular için kullanılmaktadır. Spencer’a göre geçmişin bu otoritesini, o kadar ısrarcı görüyoruz ki, her yasa koyucuyu bunu koruması için yeminle bağlanması gerektiğine inanıyoruz; atalarımızın bizim için iyi olduğunu düşündüğü bu siyasi düzenlemeler ve yasaların kökeni

---

[573] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, ss. 518, 519.

[574] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, ss. 518, 519.

ve niteliği olarak, itaat gerektiği açıkça ortaya çıkıyor. Bu nedenle, bu otoriteye bağlılığın zorunluluğu birincil hale geliyor. Bu yapı, yeni yasa yapıcıyı, bu yüksek otoriteleri dolaylı ya da dolaysız bir biçimde sınırlandırır.[575] İlahi yasaların bağlayıcılığını Spencer'ın katı bir zorlayıcılıkla açıkladığı yerde İbn Haldûn'un özellikle şer'i hukukun gönüllü itaatle hükmettiği dönemdeki sağlamlığına atfı kesinlikle farklılık arz etmektedir. Fakat burada ilahi yasaları toplumların yorumlayış biçimleri ile dejenere ettikleri gerçekliğinden hareketle bakıldığında, İbn Haldûn'da zoraki uygulanan hukukun sert olacağını söylediğini hatırlamak gerekir.

Dolayısıyla, tarihi gelişimde, Spencer'e göre, krala ve devlete ihanet ve isyan, suçluluk derecesinde ilk sırada yer alıyor. Güney Afrika'da; Peru'da, Meksika'da, Japonya'da devlete karşı suç işlenirse, suçlunun tüm ailesine ceza uygulandığını, Merovingyalılarda belli bir isyancının çocuklarının bağlılık yemin etmemesi halinde dokuzuncu nesle kadar yok edilme yasası olduğunu; İbranî geleneklerinde Jahveh'in kendisini "kıskanç bir Tanrı" olarak ilan ettiğini ve "kendisinden nefret edenin üçüncü ve dördüncü nesillerdeki çocuklarına kadar cezalandırmakla" tehdit ettiğinin yer aldığını söyler. Otoritenin sürdürülmesinin en zorunluluk olduğu aşamalarda, sadakatsizlik suçların en karası olarak kabul edilirken, feodal zamanlarda, kölelerin suçları genellikle ağır bir biçimde ölüm ile cezalandırıldığını vurgular. [576]

Spencer'a göre, hukukun bu evrimsel aşamasında, vatana ihanet ve isyan fazlasıyla ciddi bir suç olarak kabul edilir. Örneğin, Peru halkı için de, "en yaygın ceza ölümdü, çünkü bir suçlunun, işlediği suçlar için değil, İnca'nın emrini bozduğu için cezalandırıldığını söylediler. Tanrı'ya saygı duyuldu. Japonya'da "çoğu suçun ölümle cezalandırıldığını, ağır suçlarla ilgili olarak kutsal yasaları ihlal etme girişiminin cüretinden daha az suçlanan bir ceza; imparatorluğa itaatsizlik eden suçluluğun ötesinde, öznelerinin ve hizmetlerinin tamamen veya kısmen kendisine ait olduğu mülküne zarar vermekten kaynaklanan suçlar var. Aynı şekilde, bir köleyi kötüye kullanmak ve böylece onu daha az değerli kılmak aynı şekilde sahibine karşı saldırganlık olarak kabul edilirdi. Bu nedenle, insanların hükümdar ile ilişkisinin yetersiz olduğu durumlarda, bir kişi

[575] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 519.
[576] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", ss. 520,521.

tarafından diğerine yapılan zararın, hükümdarın mülkünde yapılan yaralanma olduğu görüşü ortaya çıkmaktadır. Bu görüşün aşırı bir şekli, krala bağlılığın terk edilmesi "kralı ya da kraliyet mensuplarını yaraladığını" iddia etmek şeklinde idi. Avrupa hukukunda da devlete karşı bir eylem olarak büyük ölçüde cezalandırılır. Eski Roma'da da öyleydi: "Her kim, kamusal huzuru bozmaktan mahkûm olursa, suçunu hayatıyla öder." Bu ilkenin erken bir düzenlemesi, altında Wehrgeld'e büyük bir biçimde eklenmiş olan Salik yasasında meydana geldiğini söyler.[577]

Avrupa tarihinde de benzer şekilde otorite genişledikçe ve güçlendikçe, otoriteyi dikkate almama suçunun, bireysel suçluluğa nazaran öncelikli olduğunu gösterdiğini vurgular. 'Kralın huzuru', haksızlık cezasını büyük ölçüde arttıran bir ayrıcalıktı. Küçük ve yerel yargı yetkilerinin artması, bunun yanı sıra, bu değişikliklerin ima ettiği merkezi bir otoritenin güçlendirilmesiyle birlikte, yasaya karşı suç ve itaatsizlik suçu, özel bir para cezasıyla sona erdirilen bir aşağılama suçu olarak görüldü.[578]

Ayrıca dönemin Japonya ve Peru yönetimlerinde başkaldırıların başlıca suç olduğu doktrinin korunduğunu hatırlatmaktadır. "Emirlere itaatsizlik, emirlerin niteliğinden veya itaatsizlik sebebinden bağımsız olarak cezalandırılır ve kendi başına oldukça masum olduğu düşünülen bir eylem, emirlere karşı yapılırsa ölümle karşılanabilirdi."[579]

Zira Spencer'a göre, sosyal evrimin erken aşamalarında hukukun bir parçası olan mirasçı geleneklere yani örfe uygunluk, çoğu zaman önemsiz veya saçma bile olsa, uyulması gereken, genel olarak atalara itaat etme görevi niteliğindedir. Rahipler tarafından sözel ifadelerde verilen özel talimatlara ya da tamamlayıcı bir yasa kaynağı oluşturan "temalar" a uygulanan zorunlulukta, itaat görevinde ısrar görüyoruz. Spencer ölülerin tanınmış ruhları veya onlardan türetilmiş Tanrılar ve benzeri düzenlemelerine her ne olursa olsun, gücü büyüdükçe, itaatin birincil bir görev haline geldiğini vurgular. Daha belirgin dini yaptırımlara sahip; ölen liderlerin özel ihtilafları; egemen adamın iradesinden

[577] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 522.
[578] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 523.
[579] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 523.

türetilmiş düzenlemenin ayrıca, bir etkisi de vardır. Spencer bunların herbir türünü bünyemizde taşıdığımız yasa yapma mikropları gibi görür.[580]

Buraya kadar ki açıklamalardan ortaya çıkan hukuk türünü daha iyi belirtmek gerekir.

Spencer merkezi otorite ve idari mekanizmaların zayıf olduğu yerlerde, gayrı resmi olarak kurulan yasaların, toplumsal olarak uygulanan bir görev haline geldiğini ve intikam almak suretiyle uygulandığını; intikam için başarısızlık, utanç verici bulunduğunu anlatır. Örnek olarak, eski İskandinavya'da, "Bir ölümün intikamını almayan bir insanın, başkaları ile olan ilişkileri ve itibarını hemen kaybedeceği"ne inanıldığını söyler. Spencer modern dönemde de bunun varlığını, diğer karışmış hukuk kaynaklarıyla birlikte, çeşitli kaynaklardan türetilmiş yasalarıyla birlikte, giderek nasıl ayırt edildiğinin gözlemlenmekte olduğunu vurgular.[581]

Çünkü Spencer'a göre, belli bir siyasi otoritenin kurulmasında, toplum şeflerinden miras aldığı ve ilahi yaptırımla kuvvetlendirilen yasalar göz önüne alındığında yukarıdaki kanıtları düşünürsek her türlü yasaların dini bir niteliği vardır. Öncelikle, kutsal sayılanlar ile laik sayılanlar arasında bir farklılaşma yaşandığını vurgular. Bu ilerlemenin bir örneği bize Yunanlılar tarafından sağlandığını belirtir. Homeric şiirlerinde sergilenen şeylerin durumunu betimleyen Grote, "insanla insan arasında bir sorumluluk duygusu olmadığını ve her insanın üyesi olduğu tüm topluluk ile arasında çok az şey olduğunu" aynı zamanda, "bir adamı babasına, akrabasına, konuğuna ya da yemin görevini üstlendiği herhangi bir özel söze bağlayan bağ, Zeus fikriyle birlikte tasarlanmıştır" Yani Spencer'a göre bir ilahete bağlılık yükümlülüğün kaynağıdır. Ancak tarihi Atina'da, "Kanunlar" olarak adlandırılan büyük kişisel olmayan otorite, hem de rehberlik ve yaptırım olarak ayrı ayrı göze çarpıyordu; dini görevden veya özel duygudaşlıklardan ayrıydı. Roma'da kutsal yasa ve laik yasanın ihlali konusunda da Spencer şunları söyler: "Katil, önce Tanrılara karşı günah işleyen, ardından toplumu derinden yaralamış ve böylece bir kerede ortadan kalkmayı ve cezalandırılmayı hak eden biri gibi düşünüldü." [582] Spencer, ilkel dönem

[580] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 524.
[581] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s.525.
[582] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 526.

boyunca, devletin başkanı, bir zamanlar kral veya yüksek rahip, bir Tanrı gibi giyinmiş onun ikinci temsilcisi kapasitesiyle, hem kutsal hem de seküler hukukun parçası olduğunu vurgulamaktadır. Ancak daha sonra, dini ve siyasi otoritelerin ayrılmasıyla, ilahi kuralların ihlali ile insan kurallarının ihlali arasında bir ayrım ortaya çıktığını düşünür.

Spencer'a göre, Tanrı aleyhine suç kavramı hukuk düzenlemeleri içinde, birinci sınıf düzenlemeleri üretti; birinin komşusuna karşı suç kavramı ise ikincil hukuki düzenlemeleri üretti. Ancak devlete veya topluma karşı suç fikri ilk başta gerçek bir ceza yargılaması getirmedi. Mommsen'e göre, "adli usul"ün gelişmesinde Kral, kendi hareketinden doğan ile zarar görmüş taraf olduğu zaman kamusal, bunun dışındakiler için özel hukuk olması bir süreçle şeklini aldı. Spencer Krallık sona erdiğinde, birliktelik bittiğinde, kesin olan bir biçimde olmasa da, bireye karşı günah ile devlete karşı günah arasındaki ayrımdan kurtulduğunu söylemektedir.[583]

Yine, İbraniler arasında, sosyal sistemlerinde katı bir teokratik düzen olmasına rağmen, bu bahsi geçen değişimin kayda değer bir miktarını göründüğünü belirtir. Spencer'a göre, (Yahudi Kanunları) Mishna[584] birçok ayrıntılı medeni kanun içermektedir ve bunlar açıkça ilişkilerin artan komplikasyonlarından kaynaklanmıştır. Spencer bu örneği, nispeten gelişmemiş bir toplum halindeyken ortaya çıkan ilkel kutsal emirlerin, topluma kurumların katılmasıyla ortaya çıkan olayları ele almayı başaramadığını gösteren bir örnek olarak kabul edilmesi gerektiğini düşündüğü için verir. Dolayısıyla bunlar ile ilgili olarak bir insan otoritesinden kurallar açığa çıkar. Bu tür kuralların biriktirilmesiyle, ilahi kanunlardan ayrı bir insan yasaları topluluğu üretilir. Spencer'a göre yerli dinlerin yerleşik bir din yerini aldığı Hıristiyanlaştırılmış Avrupa'da, farklılaşma sürecine tek din otoritesi ile müdahale edildi. Spencer yine de, bu tanıtılan dinin, yerli dinlere uygun üstün bir otorite edindiği aşamadan yola çıkarak, sonraki değişikliklerin yukarıda açıklananlarla aynı nitelikte olduğunu görülmesi gerektiğini vurgular. Ona göre; Kralların din otoritesinden yana tavırları aslında yapıların birbirine karışması ve sekülerliğinin yanı sıra, siyasi ve dini mevzuatın karışmasına neden oldu. Üstün güç kazanan Kilise, çeşitli medeni suçları Tanrı'ya karşı suçlar olarak yorumladı ve sulh yargıcı tarafından ele alınacak olanlar

[583] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 526.
[584] Bknz: Yahudi Yasaları; https://www.britannica.com/topic/Mishna.

bile ilahi bir düzenlemeyle bırakılmışlardı. Ancak sonraki sosyal evrim, hem kutsal hem de seküler yasalara aykırı olarak yapılan çeşitli ilerlemelerin, aynı anda dini kefaret ve medeni ceza ile sona erdirildiği aşamaları getirdi. Sonrasında ise devlete ve bireylere karşı suçlar kategorisine getiren bir ayrılık izledi.[585]

Öyleyse Spencer'a göre, kanunlar kısmen atalardan miras kalan örflerden, kısmen ölülerin özel dayatmalarından, kısmen keşfedilmemiş yaşamın ortalama iradesinden ve kısmen de mevcut yaşam iradesinden ve tüm bunlara cevap veren insani duygulardan kaynaklanmaktadır. Bu yasaların hepsi, farklı koşullar altında değişen oranlarda karışır.

Specer'a göre bu bize, idarecilerin iradesi tarafından çıkarılan yasalar ile bireysel çıkarların mutabakatından türetilen yasalar arasındaki eşitliğin sürdüğünü gösterir. Dolayısıyla otoritenin sürdürülmesi, dolaylı olarak sosyal refahı sağlar; otoriteden bağımsız olarak sosyal refahı sağlayanlar, en son, modern haliyle, esasen detaylandırmadan başka birşey değildir. Spencer zaten bireysel menfaatlerin, fikir birliği (ortak akıl) ile başlatılan yasanın, siyasi otoritenin başlattığı yasanın önüne geçtiğini vurgular. Siyasi otorite geliştikçe, kanunların emir şeklini almalarına rağmen, ilk başlarda kabul edilen temel sosyal düzen ilkelerinin, yalnızca kişisel dayatma olarak kabul edildikleri için zorunlu olarak kabul edildiğini, ancak bireysel çıkarların, sonraki aşamalarda fikir birliğinden elde edilen yükümlülüğün hayatta kalması olarak yorumlar. Burada, siyasal otoritenin gücünün azalmasıyla endüstrinin gittikçe özgür bir popülasyonu teşvik etmesi gibi siyasi yapısındaki üçüncü unsurun, uzun süreli olarak yeniden baskın olduğunu göstermeye devam ediyor. Bireysel çıkarların ortak aklı olan bu ilkel hukuk kaynağını yeniden egemen hale getirir. Ayrıca, yeniden oluşturulmuş haliyle, orjinal halinde olduğu gibi, ortaya çıkacak kanun türünün, şimdiye kadar dikkate alınan kanun türlerinden radikal bir şekilde ayrılan bir karaktere sahip olduğunu da vurgular.

Böylece hem kutsal yasalar, hem de insan yasaları, insan otoritesinden yansıdığı için, ortak en önemli temel ilkeleri olarak eşitsizliğe sahiptir. Kişisel olmayan bir biçimde çıkarılan yasalar veya bireysel çıkarların ortak aklı içinde oluşturulan yasalarda ise en temel ilke eşitlik olur.

---

[585] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 527.

Spencer sorgulamalarına devam eder ve bunun kanıtı niteliğinde “lex talionis”[586] yasasını sorgular. Nitekim yaralanma ya da kayıpların eşitlenmesi için “Göze göz ve dişe diş” ilkesi, yani kısas ilkesi, Spencer’a göre, her yerde ilkel adalet fikrini içerir; kesin bir dengeyi sağlama çabasına dayanır.[587]

Tam anlamıyla eşitleme çabasının tarihte pekçok örneğinin olduğunu anlatır. Örneklerinden Etiyopya'da katil, kurbanının ailesine verildiğinde, “akrabaların en yakını, akrabalarını öldürdüğü silahla aynı türde bir silahla ölümüne neden olur”. Spencer’a göre, bu gibi davalarda, bu ilkel prosedür sonrasında, aileler ya da kabileler arasındaki kayıpların dengelenmesinde ısrar eden bu ilkel adalette, karşılıklı yaralanmalar eşitlendiği sürece, suçlu kişilerin ya da acı çekenlerin aynı olmamaları önemli değildir. İntikamın, ölen ailenin veya kabilenin herhangi bir üyesine çarptırılmış olmasıdır.[588]

Yine tarihi olgularla devam eden Spencer, sonralarda bu ilkenin, yaşama karşı yaşam şeklinde değil mülk şeklinde de uygulandığını söyler. Mesela Şili’deki toplumlar arasında aileleri anlatır, onların da kayıplarını eşitlemek amacıyla birbirlerine eşya yağdırdıklarını; böylece suç, hediyeler ya da ödemelerle birleştirildiği zaman, form olarak değişse de, fikrin aynen hayatta kaldığını açıklar. Çok erken dönemlerde intikam veya tazminat alma arasında bir alternatif görüyoruz. Kuzey Amerika ırklarının “atlar veya diğer Hint değerli eşyalarının” cinayetten tazminat olarak kabul edildiğini de anlatır. Bu birkaç olayda olduğu gibi, Spencer’a göre, ilkel Avrupa’da tanınan farklı alternatifler de bizi önemli bir farkı hatırlatıyordur. İlkel Avrupa'da sınıf ayrımcılığının artması nedeniyle, her sınıfın üyeleri arasında eşit olan tazminat oranları, farklı sınıfların üyeleri arasında eşit olmaktan çıkmıştı.[589]

Ancak şimdi Spencer açısından dikkat edilmesi gereken, kral veya aristokrat otoritenin göreceli olarak zayıflaması ve halk otoritesinin göreceli olarak güçlenmesi ile bireysel çıkarların ortak aklından türetilmiş, kısmen bastırılmış bir yasayı yeniden canlandırması ve böylece ortaya çıkan yasa türünün, sürekli olarak diğer tüm yasaların

---

[586] Bknz kısas yasasının tarihi, https://www.britannica.com/topic/talion., Erişim 20 Mart, 2019
[587] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, s. 528.
[588] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, s. 529.
[589] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, s. 530.

yerine geçme eğiliminde olmasıdır. Çünkü şu anda adalet mahkemelerinin ana işleri, devletler ortaya çıkmadan önce tanınan ilkeleri kabul etmeksizin, toplumun bütün üyelerinin, birbirleriyle çatıştıklarında aynı şekilde ele alınmasını şart koşan, bir yönetim uygulamaktır.[590] Misilleme ile yaralanmaların eşitlenmesine artık izin verilmemesine rağmen ve hükümetin, kendisine suç işleyenlerin cezasını saklı tutmasına rağmen, tazminat veya tazminat uygulamak için çok az şey yapmasına rağmen; yine de, bütün erkeklerin yasa önünde eşit olduğu doktrinine göre, her sınıfın saldırganları için aynı ceza uygulanır. Öte yandan, yerine getirilmeyen sözleşmeler veya ihtilaflı borçlar açısından, Assizes'te denenen önemli olaylardan ilçe mahkemelerinde yerleşik olanların amacı, servet veya rütbeye bakmaksızın vatandaşların haklarını ve yükümlülüklerini korumaktır. Ancak, bireysel taleplere duyulan sempati ve ona eşlik eden bireysel çıkarların ortak aklı, doğrudan toplumsal düzeni sağlayan bu tür bir kanunun artan baskınlığına yol açmaktadır. Dolaylı olarak otoriteye, ilahi veya insan otoritesine itaat etmekte ısrar ederek toplumsal düzeni sağlar. Statü rejiminin reddi ve toplum sözleşmesi rejiminin büyümesi ile kişisel olarak türetilen yasa, zamanla kişisel olmayan, türetilmiş yasalara yerini bırakır. Böylece ilkinde zorunlu işbirliğiyle formüle edilmiş bir eşitsizlik iken, diğerinde ise gönüllü işbirliğiyle formüle edilmiş bir eşitlik ima edilir.[591] Hernekadar Spencer toplum sözleşmesi teorisini kabul etmese de tarihsel süreçte toplumların, statü otoritesi ya da mutlak bir ya da birkaç kişilik otoriteler yerine kamu arzusu anlamına gelen bu statü değişimini sağlayabilmek için bu fikre destek olduklarını vurgulamaktadır. İlerleyen kısımlarda toplum sözleşmesi teorisine neden katılmadığına tekrar değinilecektir.

Aslında Spencer, oldukça fazla tarihi süreçle alakalı evrimsel gelişimi gözler önüne serebilmek gayesi ile örnekler verir ki, biz burada sadece bir kısmı üzerinden yaklaşımını ortaya koymaya çalışmaktayız. Böylece, ilahi menşei kanunlarından, sonra insan menşei kanunlara dönüşmesi, görünüşte yönetici iktidar iradesini, hâkim yaptırımları olarak yansıdığı şeklinde bir farklılaştırma olmaktadır. Bunların sonuncusu, sosyal evrim sırasında, ilkini daha fazla ve daha çok özümseme eğilimdedir. Bununla birlikte, zorunlu

[590] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, s. 531.
[591] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, s. 532.

olarak, militanlık devam ederken, emilim eksik kalır; çünkü bir hükme itaat bazı durumlarda gerekli olmaya devam edecektir.

Spencer tam bu noktada, bu konunun doğru bir şekilde anlaşılmasının son derece önemli olduğunu vurgular, bunun için de sosyal evrimde gerçekleşen bu değişikliğin iki yönünü açıklamaya geçer. Biri bu değişime eşlik eden duygularla ilgili, diğeri de eşlik eden teorilere ilişkin.

Nitekim Spencer'ın açıklamalarına göre, yasalar kısmen atalardan miras kalan geleneklerden, kısmen ölülerin özel dayatmalarından, kısmen keşfedilmemiş yaşamın ortalama iradesinden ve kısmen de mevcut yaşam iradesinden, kaynaklanan bunlara cevap veren duygulardan kaynaklanmaktadır. Bunlar farklı olsa da, farklı koşullar altında değişen oranlarda karışır.

Dolayısıyla Spencer, toplumun doğasına göre, yaptırım türlerine ağırlık verildiğini ortaya koyar. Böylece teokratik bir toplumda cinayet suçu öncelikle Tanrı'ya karşı bir günah olarak cezalandırılır. Sonrasında ise ilahi emri uygulayan insan, yöneticisine itaatsizlik olarak bir suçluluk kabulü olmadan, bir aileye ve topluluğa yapılan bir yaralanmaya maruz kalmanın nedeni olmadan, yani kısas türü bir ceza dışında uygulamalar benimsenir. Mesela Bedeviler arasında veya Sumatra'da böyle doğaüstü bir şekilde türetilmiş bir faydanın bulunmadığı ve buna bağlı olarak itaatsizlikten kaynaklanan bir tazminatın olmadığı görülür. Yine, Japonya ve Peru'da, yaşayan kural koyucunun niteliksiz mutlaklığı, cinayetin suçluluğunun temelde onun emirlerini ihlali içerdiği inancıyla birliktedir. Spener'a göre şüphesiz bu tür komutların oluşturulması, hem kural koyucuda hem de insanlarda, onların ihlallerinden kaynaklanan bireysel, genel kötülüklerin tanınma biçimindeki değişim anlamına gelir. Ayrıca Spencer Eski Roma'da, cinayetle topluma yapılan yaralamadan kaynaklanan bilince yani kamu düzeni adına kaydedilen duygunun, esas olarak cezayı uygulayan duygu olduğunu anlatır.[592]

Farklı toplumlarda farklı biçimlerde gerçekleşen yasa ve yaptırım uygulamalarına dair örneklerinden sonra Spencer, yakın çağın durumunu analiz eder. Ona göre; artık bir cinayet işlendiğinde, esas olarak Tanrı'nın iddia ettiği emirler çiğnendiği için değil, ya da

[592] Spencer, *The Principles of Sociology,* Political Institution, "Laws", s. 532.

"Kraliçenin barışı"nın ihlali olduğu için değil, toplum sözleşmesinin ima ettiği sosyal güvenliğin azalması nedeniyle cezalandırılır. Daha da önemlisi, ilahî ya da insanî otoriteyi ihlallerin neden olduğu duyguların zayıflaması; bireylere ve topluma verilen yaralanmalarla(zararlarla) kırılan duyguların büyümesine eşlik eder. Böylece ortak akıl içinde ortaya çıkmış olan yasanın yeniden canlandırılması anlamına gelir. İlk yasanın yani şahsi yasalardan once olanın tekrar egemen olmasına sebep olur. Spencer'a göre bu noktada yasa anlayışı ve yaptırımların ilk zamanlardaki kabulleri ile yeni algılama biçimlerinin nasıl birleştirildiğini görüyoruz. Yani ona göre; kişisel otorite azaldıkça tekrar baskın olan yasa, toplum yasasıdır. [593]

Aynı zamanda, Spencer teoride paralel bir değişim yaşandığını düşünür. Ona göre; ağırlıklı olarak teokratik bir kural ile birlikte, mevcut bir zımni ya da açık doktrin vardır. Öngörülen ya da yasaklanan eylemlerin yalnızca ilahi bir emir ile yapılması sonraki aşamalarda hayatta kalsa da (hala kendi dini dünyamızda olduğu gibi), buna rağmen inanç gerçek olmaktan ziyade ismen var hale gelmektedir.[594] Sözün bu noktasında İbn Haldûn'un ulema eleştirilerinde halifelik döneminin sonrasında sadece nakilci hale gelmeleri, fakat uygulayıcılıktan uzaklaştıklarına dair yorumları benzerlik arz etmektedir.

Spencer, tek bir bireyde somutlaştırılmış mutlak bir insan otoritesinin kabul edildiği teorilerin geçerli olduğu zamanlarda, yasanın bu otoritenin iradesinden başka bir kaynağı olmadığı yaklaşımının hakim olduğunu vurgular. Bu nedenle eylemler bu otoriteye uygun ya da uygunsuz olarak algılanır. Otoritenin uygulanma şeklinde, bir hükümet biçimine doğru ilerleme kaydedildiğinde ise, Spencer'a göre, bu teori, hukuki anlamda fiileri yapma ve bunlardan kaçınma zorunluluğunun, artık devletin yürürlüğe girmesinden kaynaklanabileceği şekilde değiştiğini vurgular. Oysa bu yasalaşmaya gücünü veren otorite Spencer'a göre, halkın isteğidir. Fakat Spencer, bireysel çıkarların ortak akılda, kanun için bir garanti sağladığına dair bir kesinliğin, bu iznin çoğunluk tarafından formüle edildiği, türetilmiş bir talepten kaynaklandığı gözlemlenir hale geldiğini söyler. Yine de ona göre; bunun çoğunluğun iradesiyle uyumlu olup olmadığı sorgulanmaz. Spencer, bunu

[593] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 532.
[594] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 533.

somutlaşan otoritenin emrinden başka bir yaptırım olmadığı eski fikrinden açıkça kurtulmak olarak algılar, lakin otorite artık ona göre; çok farklı bir durumdadır.

Ancak bu teoride, Spencer, “filozofik politikacılar” ile daha çok lehine bir geçiş olduğunu söyler. Öngörülen nihai teori, yasal zorunluluğun kaynağının, bireyin çıkarları ile belirlenen çoğunluğun iradesinin değil, bireysel çıkarların kendi ortak aklı olduğu şeklindedir. Zaten hukuk teorisinde, özellikle Fransız hukukçularında açıkça ifade edildiği gibi, doğal hukuk veya doğa hukuku, formüle edilmiş bir hukukun kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, öncelikli olarak belli bir takım bireysel talepleri ve ikincil olarak, sosyal refahı uygulayarak yapıldığını kabul etmek anlamına gelir. Böylece Spencer’a göre hukuk, siyasi otoritenin ve kabullerinin zemini için bir garanti oluşturur. Nitekim “dürüstlük, akıl ve millet kanunları”nı temel alan, ‘ortak kanun’ niteliğinde kararların eşitliği, örf hukuku ve parlamento oyları arasında olduğu gibi bağımsız bir yaptırım sağlar.[595]

Dinî görüşlere gelince Spencer, çoğunluğun iradesini ifade etmesine rağmen, bireyin yasaya uymama hakkı olduğunun hemen hemen kabul görmüş hale geldiğini ifade eder. [596] Ona göre; devlet yasalarından daha yüksek bir emrin kesin olarak tanınması vardır, bu ister krallık, yasaları ister yaygın olan inancın yasaları olsun. Spencer’ın düşüncesinde, bu fikir ve duyguların tümü, gelişmiş sanayi devletine uygun olarak, uyumlu sosyal işbirliğinin koşullarından doğacak bir kanunun gerekçesi niteliğini alacağı için önemlidir. Bu kısımda günümüz terminolojisindeki sivil itaatsizlik ya da pasif direniş kavramlarının içeriğinden bahsettiğini görüyoruz.

Spencer, kişisel otoritenin yasalarından, ortak aklın yasalarına geçisin son şekli, uygulamalı bir etik sisteminin arayışı haline geldiğini düşünmektedir. Ahlakın birey ve bireyin öteki bireylerle, toplumla olan ilişkilerini düzenlemesi niteliğinde etik türemektedir, yasaların son formu dediği budur. [597] Kanatimizce Spencer, cezalandırıcı yasaların, uzlaştırıcı etik uygulamaları biçimine doğru evrilmesini beklemektedir.

[595] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, s. 533
[596] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, s. 533-534.
[597] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”,s. 534

16.1.3. Yasaların Kendi İçinde Gelişmesi

Spencer yasaların geçmişten gelen ve günümüzde üretilenlerle birlikte kütle olarak biriktiğini söyler. Sonrasında yasaların türlerine bölünmesi ve alt birimlerin, giderek daha belirgin hale gelmesi, tutarlı ve karmaşık sistemlere dönüşmesi, yeni koşullara adapte olması gibi biçimlerde sistemleşmesinin mevcut gereklilikler ve yukarıda belirtilen sonuçlardan doğmakta olduğunu belirtir.[598]

Özetle, Spencer'a göre, hukukun ilk hali; fikirlerin aktarıldığı, duyguların yücelttiği ve öğretildiği, kendilerine de aynı şekilde öğretilen ebeveynlerin çocuklarına katı bir gelenek içinde aktardıklarından oluştuğunu kabul ediyoruz. Herhangi bir siyasi örgütlenme kurulmadan önce ölülerin çıkarımları, yaşayanların kamuoyu tarafından kıymetlendirilen, davranış kurallarını teşkil eder. Devam eden süreçte ölümden sonra hayaletlerine uyulan şefler ortaya çıkar. Ayrıca savaştan etkilenen toplumların birleşmesi sırasında, bu tür şefler krallar haline gelir, hatırlanan komutları ve hayaletlerinin vermesi gereken komutlar, kısmen oluşturulmuş ve önceden belirlenmiş olan normalara ve kısmen eklenmiş olan kutsal bir davranış kuralları haline gelir.

Yalnızca onaylanmayan hususlarla ilgili olarak yasama yapabilen yaşayan kanun koyucu, bu otoritelerden iletilen emirler ile sınırlıdır. Sadece yaşayan kanun koyucu, kendisinin ilahi olarak kabul edildiği durumlarda tasarruflarını sağlamaya başlar. Bu durumda onun davaları, benzer bir kutsallığa sahip yasalar haline gelir. Bu nedenle toplumların ilk aşamalarında ortak olan özellik, hangi türden olursa olsun öngörülen davranış kurallarının dini bir yaptırıma sahip olmasıdır. Kurbanlıklar, kamu görevleri, ahlaki çıkarımlar, sosyal törenler, yaşam alışkanlıkları, endüstriyel düzenlemeler ve hatta giyinme şekilleri aynı temele dayanır.[599]

Dolayısıyla doğa türünün henüz uyumlu bir sosyal işbirliği için çok az uyumlu olduğu aşamalarda sosyal istikrar için gerekli olan, değişmez davranış kurallarının sürdürülmesidir. Bu nedenle de örtük itaat veya itaatsizlik en kara suç olur. İlahi ya da insan yöneticisine karşı olsun, vatana ihanet ve isyan, diğerlerini aşan cezaları ciddiyetle

---

[598] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 534.
[599] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 535.

getirir. Yasaların çiğnenmesi, işlenen eylemin gerçek suçundan dolayı değil, zımni küstahlık nedeniyle cezalandırılır. Devlet otoritesine saygısızlığı, sonraki aşamalarda, bir hukuk sürecindeki bir dönüşümün temel unsurunu oluşturmaya devam eder. Genişleyen ve karmaşıklaşan toplumlarda, kutsal yasada belirtilmeyen etkinlik ve ilişki biçimleri ortaya çıkar ve bunlarla ilgili olarak kural koyucu düzenleme yapmakta serbesttir. Bu tür düzenlemeler biriktikçe, ilahi emirler değil de, insanın ortak aklının kaynaklık ettiği bir kanunlar topluluğu ortaya çıkar. Bu da kendisini yapan insanlara ve onu onaylayan kuşaklara saygı göstermesi nedeniyle bir otorite edinmesine rağmen, Tanrı yasalarının kutsallığına sahip olmayan insan hukukudur. Fakat ilahi hukuktan böylece ayrılır. Ancak ağırlıklı olarak militan kalan toplumlarda, bu iki kanun topluluğu, kişisel olarak türetilmiş bir otoriteye sahip olmaları bakımından benzerliklerini sürdürmektedir. Onlara uyma nedeni, ilahi bir kural koycu iradesini veya bir insan kural koyucu iradesini veya bazen bir oligarşinin iradesini ifade etmeleridir.[600]

Fakat sanayiciliğin ilerlemesi ve kademeli olarak siyasal iktidara sahip olan özgür bir nüfusun büyümesiyle, insancıl kökenli yasalarda bahsettiğimiz alt bölünmeler başlar ve bireysel çıkarların ortak aklından elde edilen kısım, yöneticinin otoritesinden kaynaklanan kısım üzerinde egemen olmaya başlar. Toplum türü, zorunlu işbirliği ilkesi çerçevesinde örgütlendiği sürece, bu zorunlu işbirliğini sürdürmek zorunda olan yasa, öncelikle statü düzenleme, eşitsizliği sürdürme, otoriteyi zorlama sağladıktan sonra ancak ikincil olarak kitleyi oluşturanların bireysel çıkarlarını göz önünde bulundurabilir. Ancak, gönüllü işbirliğinin ilkesi ile açığa çıkan toplum türü, sözleşmelerin yerine getirilmesi ve birey haklarda eşitlik iddiasının niteliği gittikçe artar, temel gereksinimler ve bireysel çıkarların uzlaşılması hukukun temel kaynağı haline gelir.[601]

Son olarak, bu ardışık aşamalara ait yasa sistemlerine, kendilerine uygun olan duygu ve teorilerin eşlik ettiğini ve şu andaki mevcut teorilerin, militanlık ve sanayileşme arasındaki mevcut uzlaşmaya uyumlanmış olduğu görülür. Bu durum Spencer’a göre

[600] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, s. 535-536.
[601] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, “Laws”, s. 535-536.

hukukun, yaşamı tamamlayacak koşulların sürdürücüsü olarak kazandıklarından başka hiçbir gerekçeye sahip olmayacağı şekilde nihai teoriye yönelik adımlardır.[602]

Anlaşılan o ki, Spencer evrimleşen yasa ve hukuk alanının, uzlaştırıcı bir biçim kazanmasını beklemektedir. Temel ihtiyaçlar ve bireysel çıkarlar konusunda uzlaştırarak yaşamın sürdürülmesine katkıda bulunacak, yeni bir formdan bahsetmektedir. Cezalandırıcı hukuk sitemlerinde çözülmelerin neticesinin böylesi yeni hukuk sistemleri olmasını umuyor.

Spencer'ın bu düşünceleri, İbn Haldûn'un yargı sistemine aslında siyasi yönetimlerin ihtiyaç duyduklarını, halkın kendi aralarında buna ihtiyaç duymayabileceklerini söylediği düşünceleriyle benzerlik arz etmektedir. Fakat İbn Haldûn daha ziyade bunu gönüllü itaatle dine bağlılığın olduğu halifelik ve şeriat düzeni için söylemektedir.

17. DEVLET OTORİTESİNİN UYGULANMASI[603]

Devlet otoritesinin uygulanmasına dair yorum ve eleştirilerinin yer aldığı en önemli eser, "Devlete Karşı Birey" (The Men Versus The State) eseridir. Bu eser ile Spencer aşırı devletçilik yaklaşımlarına itirazlarını güçlendirir. Fakat Spencer araştırmacılarının ve okuyucularının pekçoğunun varsaydığı gibi devletin varlığına ve büyümesine karşı değildir. Bu konudaki yanlış anlamaları özellikle Amerika'ya yaptığı ziyaretinde kendisiyle yapılan söyleşi de ısrarla vurgular.[604] Ona göre; bir toplumdaki bireyler arasındaki insan sayısı ve iç kurumsallaşmalar arttıkça, hükümetin farklılaşmasının büyüklüğü ve derecesi de artacaktır. Diğer toplumlarla ve bir toplum içindeki gerçek veya potansiyel çatışma seviyesi ne kadar yüksekse, hükümetteki gücün merkezileşme derecesi de o kadar yüksek olacaktır. Otoritenin merkezileşmesi arttıkça, daha görünür sınıf

---

[602] Spencer, *The Principles of Sociology*, Political Institution, "Laws", s. 537.
[603] Bu kısımda *John Stuart Mill ve Herbert Spencer'da Adalet ve Özgürlük* eserimizin ilgili bölümü geliştirilerek, İbn Haldûn'la kıyaslama bağlamındaki önemli fikirlerine yer verilmiştir. Bknz. Ümütlü Yaşar, Ayşe, *John Stuart Mill ve Herbert Spencer'da Adalet ve Özgürlük,* Mana Yayınları, Mart 2015, İstanbul, ss. 94-105
[604] Youmans, Edward Livingston, *Herbert Spencer on The Americans and The Americans on Herbert Spencer*, New York, D. Appleton and Company, 1883, s.18.

bölünmeleri olacaktır ve bu bölünmeler daha fazla potansiyel veya gerçek iç çatışma yaratır.[605] Toplumlar gönüllü işbirliği ve bu işbirliğin temelinde kurumsallaşarak, bireycilik ilkesinin ihlal edilmeden hareket ettiklerinde ortaya çıkardıkları medeniyet mükemmelleşecektir.

Yine Spencer, tüm organizmalarda her organın kendi görevini yaptığını hatırlatır. Ciğerler sindirim geliştiremez, kalp soluk alıp verme işini yapamaz, mide kan pompalayamaz. Her bir organ kendi özel işini yapmakla organizmanın performansını tam olarak yerine getirmesini sağlar. Spencer, İbn Haldûn'un kalp örneğinin neredeyse aynısı olan bu analoji ile benzer bir prensibin devlet yönetiminde de olduğunu iddia eder. Yine Spencer'a göre, devlet olarak tanımladığımız organın ilk çağlardan beri en önemli vazifesinin vatandaşın güvenliğini sağlamak olduğunun altını çizer. Başka ve çok yönlü vazifeler edinmesi asli görevini yerine getiremeyecek bozulmalara sebep olur.[606] Birey üzerinde devletin müdahalesi olabilecek bir bireye ve mülkiyetine karşı işlenen cürümleri cezalandırmanın, toplum içinde yapılan anlaşmalardan doğan yükümlülüklerin yerine getirilmesini sağlamaktan fazlaca ötesine geçmemelidir.

Spencer, özellikle devletin yasalarını genişlettiği bir düzende, olabilecek en kötü durumları irdeler ve öngörülerini *The Man Versus The State* eserinde, çeşitli makaleler halinde şu başlıklarda toplar;

1- Yeni (tarz) Muhafazakârlık
2- Yaklaşan Kölelik (ya da Köleliğe Davetiye)
3- Hürriyetten Esarete
4- Kanun Koyucuların Günahları
5- Aşırı Yasalaşma
6- Büyük Politik Batıl İnançlar

Buradan itibaren oldukça önemli olan bu başlıkları tek tek ele alıp, Spencer'ın yaklaşımını ortaya koyacağız. Bu eserin adının *The Man Versus The State* (Devlete Karşı

---

605 Youmans, a.y.
606 Spencer, *Social Statics*, "The Limit of State duty", s. 211.

Birey) olmasının temel nedeni, Spencer'ın yeni dönem liberal uygulamalarının, erken dönemdeki ilkelerinden uzaklaştığını düşünmesidir. Bu uzaklaşma ve yeni siyasi, hukuki düzenlemelerin daha çok sosyalist devlet düzenlemelerine benzediğini savunur. Bu nedenle de bireyin devlete karşı koymasına götürecek bir evrilme beklemektedir.

17.1. Yeni Muhafazakârlık

Spencer, bu makalesinde erken dönem liberalizmi ile modern dönem liberalizmi arasındaki farkı ortaya koyar. Spencer'a göre modern dönemde artık liberalizm, Tutucuları(Tory) yeni bir tür türüne dönüşmüştür. Bunları sözde Liberaller olarak görür ve kendilerine muhalif olan herkesi muhafazakar olarak adlandırıp, halkı etkilemek için kullanıyorlardır. İngiliz tarihinde Toryism ve Liberalizm iki farklı görüştür ve partidir. Tory'ler militan yapılanmaların (Whig'ler) Liberaller ise endüstriyel yapılanmaların savunucusudur. Bu bağlamda kimin gerçekten liberal olduğunu belirlemek niteliğinde bir makale olduğu da düşünülebilir.

Erken dönem liberalizmi, devletin cebrine karşı bireyin özgürlüğünü savunmuştu. Bu nedenle de aslında yaptıkları pekçok yasayı feshetmek idi. Gerçek liberal tavrın birey üzerinde yaptırımı artıran yasaları kaldırmak olduğunu vurguladı. Örneğin; erken dönem liberal uygulamalarla, esnafların kendi aralarında birleşmelerini yasaklayan, seyahat özgürlüklerine müdahale eden yasaları kaldırmışlardı. Yasa ürettikleri yerde de özgürlük alanlarını genişletmişlerdi; siyahîlerin satın alınmasını ve esir olarak tutulmasını yasak kılan yasal düzenlemeler yaptılar. Eklesiastik evlilik usulüne tabi olma zorunlukları kaldırılmış, sivil ayinle evlilik hürriyeti oluşturulmuştu. Bu ve benzeri düzenlemeler, liberal ilkelere uygun nitelikte idiler. Modern dönemde ise artık yasalar aşırı çoğalmış, girmemesi gereken özgürlük ve hürriyet alanına girmiş, gönüllü işbirliğine dayanan yapısını kaybetmişti. Spencer buna dair örnekler verir; bunlardan biri de eğitimin devlet eliyle, karşılıksız yapılmasının zararıdır. Çünkü bu tek tip eğitim demektir, okullar ve eğitim ücretsiz olursa, devlet kendi dilediğini öğretmekte serbest olacaktır. Bu da bireysellik ve hürriyet ilkesine aykırıdır. Bu tip eğitime "bilim papazlığı" üretmek der. Bu sistemi beslemek için açılan bütün sosyal kurumların masrafları için yahut genelin iyiliği

için vatandaşın zoraki vergilendirilmesini de adil bulmaz.[607] Çünkü tüm bunlar devletçilik ideolojisinin bireyin haklarına itibar etmeyip, keyfi kısıtlamalara gidebildiği, iptal ya da sınırlamalarla sistem inşa ettiği düşünülürse Liberal sistemi ihlal anlamında yorumlamasının nedeni anlaşılır. Spencer için doğru Liberalizm prensibi sınırlı parlamenter otorite demektir.[608]

Dolayısıyla Spencer için muhafazakârlığın asıl kaynağı militarizm, liberalizmin kaynağı da endüstriyalizmdir. Zorlayıcı bir sistemin yasalarla geliştirilmesi de ancak muhafazakârlığın yeni bir biçimi olarak yorumlanabilir. Geniş kapsamlı siyasi ve idari tedbirlere dönüşen yasalaşmanın liberalizmle bir alakası olmadığını savunmaktadır. Cebri nitelik taşıyan her tür hükümün özgürlüklerin kısıtlanması anlamanına geleceğini vurgulamaktadır.

17.2. Yaklaşan Kölelik

Spencer bu makalesinde sevgi ve merhamet arasındaki benzerliği açıklayarak, sevilenin idealleştirilmesinin neticelerini anlatarak suç ve ceza algılarımızın nasıl geliştiğini vurgular. Dönemin Londra sokaklarındaki aylaklık düzeyindeki işgüzar tavırlardan bahseder. Çalışan ve üretenlerin üzerinden geçinen, aylak ve ayyaş bir takım insanların, anne ve babalarına yük olan gençlerin, hanımlarının maaşlarına el koyan tembel erkeklerin, fahişelerin gelirlerini paylaşanların oluşturduğu bir kitleyi anlatır. Ona göre; zayıfı güçlendirmek için yapılan çarpık yasalaşmalar, güçlüyü daha güçlü ve zalim hale getirmiştir. Devlet, faaliyete girdiği her sektörde özel işletmelerin, devlet ile yarışamaz hale gelmesiyle yok olmasına neden olur.[609] Yine ayrıca devlet eliyle ve zoraki yapılan, çarpık bir yardımseverlik daha kötü sonuçların doğmasına sebep olur. Fakirlere yardım için çıkarılan yasalar, çalışan insanlarda tasarruf etme isteğini ve gücünü azaltır ve bu amaçla çıkarılan aşırı vergiler, sanayinin mekaniklerini kırar, toplumun ahlâk prensiplerini zayıflatır. Devletin çok fazla alanı düzenler hale gelmesi bürokrasiyi büyütür. Bürokrasinin büyümesi, devlet memurluğunu cazip kılar.[610] Spencer'a göre, bürokrasiyi geliştirmek,

[607] Spencer, *The Man Versus The State,* "The New Toryism", s. 15
[608] Spencer, *The Man Versus The State,* "The New Torysim", s. 18
[609] Spencer, *The Man Versus The State,* "The Coming Slavery", s. 47
[610] Spencer, *The Man Versus The State,* "The Coming Slavery", s. 36

belli sınıfların üyelerini, devlete akrabalarını yerleştirme eğilimi içine sokacaktır.[611] Devletin özellikle yardımseverlik alanından da elini çekmesini ısrarla vurgulayarak savunur. Hatta bunu yeni bir tür kölelik geliştiren bir sistem olarak görür.

Burada Spencer'ı böyle bir algıya götüren Viktorya dönemi İngiltere'sinin fakirlik yasaları ile kurduğu ıslahevleri yahut çalışma evlerini hatırlatmamız gerekir. Çünkü dönemin anlayışı Hristiyanlığın gereği yüksek çalışma ve düzen ahlâkîliğine örnek teşkil ettiği düşünülen bir sistem kurmuştu. Sanayi devriminin de sonucu olarak, gerçekleşen göçlerle birlikte, İngiltere'de artık fakir, sarhoş, serkeş, hasta, herhangi bir sorumluluk alamayan yahut gayrimeşru ilişkilere sahip kadınlar ve onların çocuklarından oluşan büyük bir nüfus vardı. Bunlar için yapılan ıslahevlerinde kadın, erkek ve çocuklar aile dahi olsalar ayrılarak yerleştiriliyorlardı. Hastalar ücretsiz bakılıyor, ölenler tıp eğitiminde kullanılabiliyordu. Kadınlara temizlik, çamaşır, iplikleri ayırma gibi zor işler verilirken, erkekler demiryolları ve yol yapımı için taş kırma gibi ağır işlerde istihdam ediliyorlardı. Ailelerinden alınan çocuklar farklı ıslah evlerine gönderilebiliyor, öksüz ve yetim çocuklar buralarda beslenip, yetiştirildikten sonra orduda istihdam ediliyorlardı. Bu çocukların bir kısmı da İskoçya'ya besleme olarak gönderiliyorlardı. Bu çalışma evlerinin her ne kadar kapıları açık da olsa hapishaneden farksız oldukları kabul ediliyordu.[612] İnsanları içinde bulundukları sefaletten daha fazla sefalet içinde yaşamalarına sebep olmuş uygulamalar olarak görmektedir.

Devletin hem Hristiyanlığın düzen anlayışı hem de yardımseverlik ve iyilik kabulü için kurduğu bu kurumlarda daha büyük bir kötülüğe sebep olduğu tartışılıyordu. Bu nedenle özellikle liberaller arasında yaygın bir görüş haline gelmişti. İşte böyle bir ortamda Spencer da tıpkı Mill gibi çarpık ve devlet eli ile yapılan yardımseverliğe karşıydı. Özellikle Spencer toplumun doğal mekanizmasının gönüllü işbirliğine dayandığını düşünüyor, yardımseverliğin kâinat düzenin gereği olarak kendiliğinden

---

[611] Spencer, *The Man Versus The State, "*The Coming Slavery", s. 40

[612] Bknz. Islahevleri Higginbotham, Peter "The Workhouse",http://www.workhouses.org.uk/, 2014, bknz.Fakirlik Yasaları, http://www.workhouses.org.uk/poorlaws/, 2014, Devon Libraries Researching Devon Workhouses, http://www.devon.gov.uk/fs_21_-_workhouse_sources.pdf, 2014, BBC Documentary, Secret from the Workhouse ,http://www.youtube.com/watch?v=8VH5zathu8k, 2014 http://wn.com/the_workhouse, 2014.

gerçekleştirileceğini savunuyordu; olması gerekenin bu olduğuna inanır.[613] İbn Haldûn'un asabiye kavramında içkin bir yardımlaşma güdüsü açıklamasına benzer bir yaklaşım sergilemektedir.

Ayrıca, bilhassa devletin güvenlik dışındaki durumlara müdahale etmemesine yönelik liberal ilkeye aykırı olduğunu özellikle belirtir.[614] İngiltere'nin "fakirlik yasaları"na bu bağlamda ısrarla karşı çıkar. İnsanlara duyulacak sempati ve kendini adamaya yönelik fiillerin zorunlulukla uygulanmasının ahlâkî bozukluğa sebep olacağını, çeşitli maliyetlerle vergileri artıracağını, devletin bu maliyetleri karşılayabilmek için girdiği sektörlerde adaletsizliğe sebep olacağının altını çizer; karşılıksız yardımların kişilere bırakılması gerektiğini örneklerle açıklar. İki hususu netleştirme gayretindedir; birincisi insanlara karşı ilgi göstermek ve fedakârlıklarda bulunmak herzaman karşılıksız olan bu çabanın onaylanacağı anlamına gelmez; ikincisi ise problemi çözmek için yapılan bu yapay müdahaleler artırılarak değil, azaltılarak fayda sağlayabilir.[615] Dönemin düzenlemelerinin aşırılığına dair yaptığı yorumlar daha ziyade bunlara işaret etmektedir.

Spencer'a göre, birey için mücadele etmek çoğunlukla iyileştiricidir ve bundan alıkoymak şifadan alıkoymaktır.[616] Bununla birlikte fakirlik yasaları için yapılan en belirgin savunmanın, insanların çektikleri acıları yatıştırmak amacıyla gerçekleştirildiğidir, fakat bunu yapabilmek için bilip, tanımadığı hatta belki de inanmadığı bir inancın gereği için vergilendirilerek öfkelendirilen bir kesim doğmasına sebep olunur. Bu insanlar hangi doktrine inanıp, inanmayacaklarının kendilerine dayatılmasına üstelik bunun için vergilendirilmelerine itiraz edeceklerdir. İşte bu nedenle gönüllü işbirliği esastır, yani gönüllü yardımseverlik doğru ilkedir.[617] Üstelik Spencer'a göre egoizm ve diğerkâmlık arasında bir uzlaşmanın gereği apaçıktır. "Ötekini" görmezden gelen bütün iddiaların nasıl

---

[613] Spencer, *Zihin, Ahlâk ve Beden Eğitimi,* s.102.
[614] Spencer, *Social Statics*, Poor laws (fakir yasaları), http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=273&chapter=6384&layout=html&Itemid=27, 2014.
[615] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Coming Slavery", 24-26
[616] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Coming Slavery", s. 34, Spencer, *The Principles of Ethics*, c. 2, s. 394.
[617] Spencer, *Social Statics*, Poor laws (fakir yasaları), http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=273&chapter=6384&layout=html&Itemid=27, 2014.

bir çıkmaza girdiğini fark etmek zorundayızdır, der. Aksi bir kabul toplum için ölümcüldür; hatta aile ve insan ırkı için dahi ölümcüldür. "Egoizm ve diğerkâmlık eşit düzeyde gereklidir."[618] Yani mesele aslında devletin bu alandan elini çekmesidir.

17.3. Hürriyetten Esarete

Bu makalesinde Spencer, toplumda eğitimli insanların çoğalması, serbest kurumların artması ve siyasi taleplerini bildirebilme potansiyellerinin yükseldiği aşamada devletin cebri müdahaleleri adaletsizlik üretir. Çünkü toplumsal entelektüalitenin gelişmesi ile kendiliğinden gerçekleşebilecek düzene işaret ederek, devletin zoraki ve yapay yasalarla müdahalesinin hakiki manada bir adalet sağlamayacağını vurgular. Özellikle bu kısımda kimsenin Spencer'ın buradaki sözlerini, acılardan muzdarip insanları küçümsediği şeklinde anlamaması gerektiğini, insanlığın büyük çoğunluğunun tarihten bu yana yaşadıklarını düşünmenin bile acı verici olduğunu belirtir. Bireyin özgürce rekabet etmesi, girişimde bulunması ve benzeri eylemlerinde hür olması, acımasızlığa teşvik değildir; bilakis sosyal evrimin muhtelif faydalı sonuçlarına götürür. İnsanların her tür eyleminin kontrol altına alınması, ona göre; esaret altına almakla aynıdır. Öte yandan acımasız sayılabilecek rekabet koşulları, esaretin doğuracağı kötü sonuçlardan daha zararsızdır. Çünkü sarhoşluğu ve aymazlığı besleyen, büyüten, bunu çalışan insanlar üzerinden gerçekleştiren korumacılığın zarar ve kötülükleri, rekabet ve serbest girişimde olabilecek zararlardan çok daha büyüktür.[619] Bildiğimiz gibi, Spencer'ın bu konuda en önemli örneği, İngiltere'nin fakirlik yasaları ve uygulamalarıdır. Öte yandan mevcut sosyal düzen için yapılan bu ve benzeri düzenlemelerin sadece sahtekarlık ve yalancılığı beslediğini, rüşvet ve yolsuzlukları artırdığını anlatır.[620]

Açıkcası Spencer'a göre, sosyal yaşamda sistem, gönüllü işbirliğine değil de, zorunlu işbirliğine dayanırsa, dürüstlük ihlal edilecektir. Daima bir otoritenin altında çalışmak, tıpkı sosyalist sistemlerde görüldüğü gibi bir kinin doğmasına sebep olacaktır. Gönüllü olarak işleyen bir endüstriyel sistem, spontanedir, zoraki işletilen bir endüstri ise

---

[618] Spencer, *The Principles of Ethics*, C.1, s. 237.
[619] Spencer, *The Man Versus The State*, "From Freedom to Bondage", ss. 54-59
[620] a.y.

kamu görevlilerinin emri altında işliyor demektir. Yasalarla kurulmuş hertür yapı, daima gücünü daha fazla artırma eğilimi içindedir.[621] Spencer rekabetçi sistemin de sınıflar arasında uçurumlar ve gelir dağılımında eşitsizlikler barındırdığının farkındadır ve aslında çözüm olarak bugüne kadar uygulananların başarısızlığına odaklıdır. Gönüllü işbirliği ile zoraki yapılan ortak çalışmaların en belirgin farkı, kemikleşmiş bir savaş hali psikolojisinin toplumlarda militan nitelikli bir yapıyı sürekli kılmasıdır. Endüstriyel bir toplumu bireyleri kendini üretmek ve dağıtmaya adarken, militan toplumda savaşmak ve savunmaya adamak mevcuttur. Askeri hizmetin yerine parasal hizmet geçince sınıf iktidarı azalacaktır.

Ayrıca siyasal sistem içindeki, liberal partiler, kendi içlerindeki lideri, bilinen ve kabul edilen politikaların konuşmacısı konumundan, daha farklı bir üstünlüğe yükseltirlerse, parti üyeleri kendi bağımsızlıklarını liderin bünyesinde eritirlerse, liberalizmi kaybederler. Çünkü hükümdarlara yapılan bağlılık yemini ile aynı mahiyeti taşır. Tiranlaşmanın resmileşmesi başlar ve böylece sosyalist fikir doğar.[622] Spencer'a göre anlaşılan o ki, sosyal kurumları işleyiş şeklini belirleyen aslında bireylerin kararkterleridir. Despot bir bürokrasi biçiminin büyümesi ve yükselmesi, organizasyolar içindeki pasif karakterlerden de kaynaklanabilir. Resmiyetçilik niteliğindeki, sosyal organizasyonlardaki tüm bu sınırlamalar kalkmalıdır. Aksi takdirde tüm resmi oligarşik yapılar, tiranlaşmak ve bununla birlikte daha büyük ve korkunç bir hale gelme eğiliminde olacaklardır.

Spencer sendikal uygulamalardaki işçi topluluklarının kendilerine buyrulduğu için iş bırakma eylemlerini de aynı şekilde geriye götüren bir itaatkârlık türü olarak görür. Kendilerine kesilen vergilere ses çıkarmayıp, öte yandan katkıda bulunmayanlara kötü muamelelere ses çıkarmayışlarını tam bir kölelik türü olarak algılar.

Yeni sosyal kurumların medyanın eleştirilerine tabii olması, kanun ve kolluk kuvvetlerini bu nitelikle koruyuculuğunu nasıl yorumlamak gerektiğini de sorgular. Bu güçlerde de aynı yönde özgürlük ihlal edici bir güçlenme olabilir mi? Ayrıca düzen kurucu, kanun koyma ve uygulama görevini üstlendiğinde yine birey için özgürlüğün ihlali anlamına gelebilecektir. Çünkü ona göre; bütün sosyal kurumlar kendi görüşlerini dayatma eğilimini taşır. Politik ve sosyal yapıların en temel yanılgılarından biri; kötülüklerin kesin

---

[621] Spencer, *The Man Versus The State*, "From Freedom to Bondage", ss.70-71
[622] Spencer, *The Man Versus The State*, "From Freedom to Bondage", s.73

ve derhal yokedilmesinin mümkün olduğudur. Hâlbuki Spencer'a göre sadece ortaya çıkaran nedenleri ortadan kaldırma şansımız var, fakat yeni kötülüklere dönüşme potansiyeli taşırlar ve derhal bir çözüm imkânsızdır. Medeni yaşam koşulları her nekadar ilkel yaşam koşullarından çok daha farklı olsa da, bu şartlar arasında geçiş yaparken uzun süreli acılarla yüzleşmek kaçınılmazdır.[623]

17.4. Yasa Koyucuların Günahları

Spencer'a göre "İnsanın kötülükle yoğrulduğu ve günahkâr yaratıldığının doğru olup olmadığı tartışılabilir, ancak Devlet'in kökünün de, meyvesinin de saldırganlık olduğu sorgulanamaz bir hakikattir."[624] Küçük ve ilkel, henüz gelişmemiş toplumlarda devlet mekanızması yoktur. Küçük topluluklarda doğruluk, dürüstlük, erdem ve adalet gibi erdemlerden sapmaların nadir olduğunu düşünür. Toplumlar küçük ve gelişmemiş hallerinde bile savaş durumunda değillerse, hükümet olarak adlandırılabilecek zoraki bir temsilciye ihtiyaç dahi duymayabilirler; belki onursal bir başkan olur. Fakat zaman içinde bu onursal başkan ya da şefin gücü krallığa dönüşür ve savaşlar süreklileşir; egemenliği altına aldığı milletlerle genişleyerek krallık halini alır. Ama bir toplumda, içteki yasa koyucu güce karşı öfke, dıştaki milletlere karşı saldırganlık eğilimiyle birliktedir. Yetkin bir ordu kurmak için, askerlerin komutanlarına itaatinin esas olması gibi, mücadeleci bir toplum kurmak için de vatandaşların hükümetlerine itaat etmesi zorunlu görülen bir kabul gelişir. Böyle bir politik etik, savaş etiğinin kimliğiyle aynıdır; toplumu ancak savaş aktivitelerine hazırlar.[625] Spencer bu makalesinde, siyaset ahlâkının ordu ahlâkına dönüştürülmesinin muhtemel kötü sonuçlarını vurgular. Aslında ona göre; savaş ve siyaset ahlakı birbirine benzemektedir. Ciddi bir savaş durumunda zorunlu askerlik hizmeti için pekçok insanın özgürlük hakkının askıya alındığını, vergilerin artırıldığını, hatta savaşa katılmayan vatandaşların da özgürlüklerinin çeşitli biçimlerde, örneğin Devlet için zorunlu çalıştırılarak, ihlal edildiğini hatırlatır.[626] Yargı İdare sisteminin çağlar boyunca, ilkel mahiyette uygulamalara yer verdiğini, örneğin düello yoluyla duruşma uygulaması

---

[623] Spencer, *The Man Versus The State,* "From Freedom to Bondage", s. 77
[624] Spencer, *The Man Versus The State,* "The Sins of Legislators", s. 79
[625] Spencer, *The Man Versus The State, "*The Sins of Legislators", ss. 79-80
[626] Spencer, *The Man Versus The State, "*The Sins of Legislators", s. 80

yapıldığını söyler. Bugün ise düeolla şampüyonlarının yerini dava vekilleri, silahların yerini de cüzdanlar almış durumdadır. Yine de bugünün hukuk davalarında, idari makamların mağdurun haklarını teslim etmek konusunda eskiye kıyasla daha dikkatli olduğunu söylemeyi de mümkün görmez. Hatta ona göre; idari makamın temsilcisi artık çatışmanın kurallarını tatbik etmekten çok daha azını yapar. Dolayısıyla, ona göre; bunu da hakkaniyet olarak yorumlamak mümkün değildir; ancak maddi imkânlar ve adli yetenek meselesi haline gelmiştir.[627] Dönemin yargı idaresinin kifayetsizliğini anlatmak için, vekiller huzurunda yapılan yasal duruşmalarda, "düellocular" dediği tarafların maddi anlamda yıkılması artık yeni şeklidir. Bu anlamda kan kaybedinceye kadar devam edip, "düellocu"lardan biri temyize giderse, karar değiştirildiğini, dava vekilinin hatasının bedelinin ödettirildiğini, fakat tazminat bekleyen haksızlığa uğramış kişinin ölmüş bir biçimde mahkemeden çıkarıldığını ironik bir üslüpla dile getirir.[628] Tüm bunların yanında aşırı yasal prosedürler, davacılar için gereksiz masraflara sebep olan israf ve zaman kaybıdır.

Hükümetin kontrol alanını genişletmesi, savaş etiği gütmesi demektir. Spencer bu alanda ayrıca politikacıların yasa yapma konusunda yeterliliklerini tartışır. Tıpkı ilaç yapımında yeterli bilgisi olmayan bir eczacı kalfasının, yaptığı ilaçla hastanın ölümüne sebep olabildiği gibi, bilgisiz ve yetersiz politikacılar, cahilce uygulamaya koydukları yasalarla, halkların hayatlarında felaketlere sebep olurlar, der.[629] Hatta yasama makamının ilahlaştırılmasını putperestlikten beter olarak ifade eder.[630] Özellikle bu konuda fakir yasalarını ve daha önce de bahsettiğimiz, kötü sonuçlarını örnekler.

Spencer'a göre nedensellik bağlamında zihnin yetkinlik kazanması ve bu kabiliyeti kullanabilmesi nihai bir niteliğidir. Fakat sosyal nedenselliğin, tüm diğer nedenselliklerin analizlerinden çok daha verimli sonuçlar oluşturabileceğini kabul etmek gerektiğini savunur. Fakat ona göre; maalesef yasa koyucuların sosyal ilişkiler ve nedensellik bağlarına dair inanışları, batıl inanç düzeyindedir.[631]

---

[627] Spencer, *The Man Versus The State, "*The Sins of Legislators", ss. 81,82
[628] a.y.
[629] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Sins of Legislations", s. 83
[630] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Sins of Legislations", s. 97
[631] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Sins of Legislations", s. 98, 101

İnsanlığın ilkel durumundan kurtulması, medeni hayatı doğru idame ettirebilmesi için yeterli değildir. Uygulayıcılık gücü, zihni yetilerin yenilenmesi, daha yüksek tatminlere ulaşabilmek için de anlık memnuniyetlerden vazgeçebilmesi gerekir. "İnsanlık, içinde bulunduğu yeni makamın acımasız zaruretleri ile ezilmektedir; bu zaruretlerle uyumlu olacak şekilde kalıpta dövülmektedir ve bu durumun getirdiği mihnete elinden geldiğince dayanmak zorundadır."[632]

Bu kısımda da Spencer, yardımseverlik anlayışındaki ahlaki problemleri ve ikiyüzlülükleri eleştirmeye devam eder. İngiliz toplum ve devlet yapısını eleştirirek, şöyle der; "Kendi kanımızdan olanlara karşı aşırı kaygı duyarken, kendi kanımızdan olmayanları hiçbir şekilde umursamama halinin dışa vuran usullerine baktığımızda, bu halin saygıyı hiç de hak etmediği görülmektedir".[633] Aşırı yasal düzenlemelerle bahsetmiş olduğu ayyaşlık ve serkeşlik, iş görmezlikle bağlı fakirlik durumundaki kitleler için yapılanları, oldukça sert eleştirmeye devam eder.

> "Değersiz olanların kendi beceriksizlikleri veya yanlış tutumları sonucunda varoluş mücadelesi içinde acı çekmelerine müsaade etmeyecek kadar merhametli olanlar, değerli olanların mücadelelerini bilerek ve isteyerek zorlaştıracak kadar ve bu insanların hali hazırda katlandıkları tabii fenalıklara ilaveten onlara ve çocuklarına yapay dertler yükleyecek kadar merhametten yoksundurlar." [634]

Spencer'a göre desteği hak etmeyen yoksullara yardım etmek için, desteği hak eden yoksullardan da vergi alınmaktadır. Çünkü kanun yoluyla bu tür sefaletleri gidermeye çalışanlar, kendi cüzdanlarından az çıksın, yük diğerlerine yığılsın isterler ve rızalarını da gözetmezler.[635] Günümüz sosyal devletçilik anlayışı ile sosyal hizmet uygulamalarına yönelik disiplin içinde yapılan eleştiriler de, Spencer'ın bu yaklaşımıyla öngördüğü nitelikte bir takım tartışmaları içermektedir. Sosyal Hizmet uzmanları danışmanlığını yaptıkları kişilerin, kendilerini bakılmak ve desteklenmesi zorunlu, öğrenilmiş bir çaresizliğe sürüklemelerine sebep olabilecek davranışlardan kaçınmaya odaklandılar; sempati yerine empati odaklı bir hizmet vermek için eğitilmektedirler. Bunun yanında

---

632 Spencer, *The Man Versus The State*, "The Sins of legislations", s.109; Social Statics, ss. 322-325, 380, 381

633 Spencer, *The Man Versus The State*, "The Sins of Legislations", s. 111

634 Spencer, *The Man Versus The State*, "The Sins of Legislations", s. 113

635 Spencer, *The Man Versus The State*, "The Sins of legislations", s. 113.

meslek etiği bakımından “Biz olmasak yaşayamazlar” çıkarımına dönüşecek bir uygulamanın da kendi meslekleri ve şahsiyetleri için bir çeşit ahlaksızlığa dönüşebileceği, alanın en önemli tartışma konuları arasında yer alır.[636]

Ayrıca Spencer, yasa koyucuların iki unsura dikkat etmeleri gerektiğini belirtir. Bu hususların gerekli incelemelerini yapmamış olanların, topluma yasalar ve benzeri yollarla bir düzen kazandırmalarının mümkün olmadığını savunur.

1- İlk olarak, toplumlarda birbirleriyle temas halinde olan insanların işbirliği yapmaları sonucunda ortaya çıkan davranışlarını ve sonuçlarını bilmek.
2- Toplum oluşturmak üzere detaylarla ilgilenmeden önceki o toplumun doğal bir tarihi süreçten geçip geçmediğini bilmek.
3- Kendi ülkemizde ve başkalarında yapılan yasama faaliyetleriyle ilgili bilgileri incelemek (Burada refah amaçlanarak yapılan nice yasanın, sefalete götüren örneklerinin görülmesini hedefler.)[637]

Nihayetinde bu gerekleri yerine getirmeyip kendini yetiştirmemiş yasa koyucunun doğurduğu kötü sonuçlar olması halinde, ahlaki anlamda suçlu ya da masun olmasına karar verme kriterlerini de bunlar olarak belirlemiş olur. Karar vermesine yardımcı olacak kapsam ve yöntemsel bilgiye sahip olmasına rağmen, refah yerine cefaya sebep olan yasa koyucunun suçlanamayacağını belirtir.[638]

17.5. Yasal Düzenlemelerde Aşırılık

Bu makalenin içeriğinde ise Spencer, doğru ve yanlışa dair hükümler belirlemek konusunda insanın yanılabilirliğini, haklılık iddia ettiği meselelerde çok büyük oranlarda haksız olduğunun anlaşıldığını, kişisel tutumlarla toplumsal tutumlar arasında ciddi çatışmaların, aslında, değer belirlememizdeki relativist algılarımızdan kaynaklandığını hatırlatır. Bu nedenle olgusal vakıaların son derece geniş kapsamlı, girift ve müphem

---

[636] Geniş bilgi için bknz.; Ethical Decision-Making in Social Work Practice, https://nlasw.ca/sites/default/files/inline-files/Ethical_Decision_Making_Framework.pdf.
[637] Spencer, *The Man Versus The State*, “The Sins of legislations”, ss. 118-119
[638] Spencer, *The Man Versus The State*, “The Sins of legislations”, s. 120

koşullar içermesine rağmen, bunu hesaba katmadan aşırı yasalaşmanın büyük bir hata olduğunu anlatmak istemektedir. Siyasi alanda böylesi bir özeleştiri yapılmadan cebri yasalar inşa etmek, ona göre; nesnel tevazu taşımamak anlamına gelmektedir. Spencer, sözün bu noktasında dini inançların hatasız olduğuna dair kabullerin zayıflamış olmasına rağmen, başka inançları hayata geçirmek konusunda tereddütsüz davranıldığını belirtir.[639]

Spencer, yasa koymak konusunda, yasa koyucuların kendilerini kusursuz buldukları sürece daha fazla yasa koymaya meyledeceklerini vurgular. Bu durumda devlet adamı, komşularını onların kendilerini sevdiklerinden daha fazla sevdiğini, vatandaşının kendilerine yönelik egoizminden daha güçlü bir iyilikseverliğe sahip olduğunu düşünür; böylece yasa koyuculuğun zarar ve ziyanı, her geçen gün daha da artacaktır.[640] "Neyin iyi yapılmasını istiyorsan, kendin yap" sözünü Spencer, özel hayattan politik hayata geçebilecek bir prensip olarak gösterir. Devlet bürokrasisi yavaştır, sonuca varması gecikir. Devletin başaramadıklarını, özel sektörün daha kolay yerine getirdiğini savunur. "Hatta bürokrasi aptaldır."[641] der. Çünkü Spencer'a göre devlet bürokrasinin büyüdüğü toplumlarda, aptal olan aile bireyleri, şayet ailenin ilişkileri iyi ise kilise de iş bulur, eğitimsiz olanı da orduda istihdam olunur.

Spencer'a göre bürokrasi aynı zaman da müsriftir; çünkü ordu, deniz kuvvetleri ve kiliseye gereğinden fazla eleman yerleştirir ve bunlara aşırı ödemeler yapılır. Özel sektörde üretici her kuruşu dikkate alırken, devlette "Sam Amca" öder, mantığıyla israf gerçekleşir. Spencer tüm bunları izah ederken, İngiliz tarihinden misallerle delillendirir.[642] Neticede memuriyetin yozlaştırılacağını vurgular. Çünkü devlet hastaneleri, kamu vakıfları, devlet okulları ve tüm sosyal kuruluşlarda, görevin yapılması ve ücretin alınması bir arada olmaz, bu yüzden devlet kuruluşlarında yozlaşmalar ve yolsuzluklar kaçınılmaz olur. Özel kuruluşlarda bu durum nadiren olur, olursa da işletmelerin kendini koruma güdüsü, kısa sürede duruma çare bulur.[643] Bu nedenlerden ötürü özel sektör girişimci ve yenilikçidir; devlet ise değişmez ve değişimi de engelleyicidir.

---

[639] Spencer, *The Man Versus The State,*"Over Legislation", s. 121-123
[640] Spencer, *The Man Versus The State,*"Over Legislation", s. 129
[641] Spencer, *The Man Versus The State,* "Over Legislation", s. 138
[642] Spencer, *The Man Versus The State,* "Over Legislation", ss. 139-40
[643] Spencer, *The Man Versus The State,* "Over Legislation", s. 142

Spencer, 1818 den beri devletin yardım kuruluşlarını kötü yönetiminin, tembellik edeni beslemek için, çalışan işçiyi aç bırakmaya sebep olacak düzeyde yasalaşmaya dönüştüğünü iddia eder. Çünkü rekabet kendi içinde bir düzey acımasızlığa ve kötülüğe sahiptir, devlet bu alana girerse, kendi kontrolünü yapacak mekanikleri olmadığı için kötülüğü çok daha büyütmüş olur. Özel bir girişimin varlığını sürdürebilmesi için, ona toplumda ihtiyaç duyulması şarttır; tüm tabii organizasyonlarda olduğu gibi onları besleyecek bir fonksiyon yoksa yok olurlar. Kötülüğü engelleyecek tabii yapı budur.[644]

Spencer yine İngiliz tarihinden, devlet eliyle başarısızlığa uğrayan bir takım işlerin, özel girişimciler tarafından üstlenildiğinde pekâlâ çok daha başarılı olduklarını örneklendirir.[645] Özel sektör yapabileceğini düşünmediği işe koyulmaz. Bu bağlamda özel sektörün daha başarılı olduğu yerde devlet amaçlamadan da olsa düzelteyim derken, daha büyük kötülüklere sebep oluyorsa, neden daha fazla devlet yönetimi istenir, sorgular. Nedeni "yardımseverlik" olabilir fakat aklıselim bir tavır değildir ve tecrübeyi hiçe saymaktır, der.[646] Spencer'a göre, ilkel çağlardan günümüz koşullarına kadar insanlığı üretime teşvik eden, ihtiyaçlarını yerine getirmeye duydukları güçlü tutkularıdır. Sosyal evrim de aynı zorunlulukla gerçekleşir. Küçük ihtiyaçlar, daha büyük kabul edilen ihtiyaçlar tarafından elenir. Paradoks şudur ki, kamusal bir ihtiyaç kendiliğinden yerine getirilemiyorsa, hiç doldurulamayacaktır, çünkü insanlarda bunun ihtiyacı yeterli düzeyde değildir. Tabii ve mutlak yasa, daha çok gerekli olanın daha az gerekli olana tercih edilmesidir.[647] Bundan dolayı, yasa yoluyla toplum ihtiyaçları belirlenemez. Aksi yönde kurulmuş bir düzen, ölünceye kadar maaş bağlanan hizmeti az, maaşı yüksek memuriyetler doğurur.[648]

Spencer, aşırı yasalaşma ile devlet müdahalesini artıran uygulamalarla, kamusal alanın düzenlenmesinin, iyilik ve fayda halini artırmayacağı bilakis azalamaya sebep olacağını savunmaya devam etmektedir.

[644] Spencer, *The Man Versus The State*, "Over Legislation", ss. 143-145
[645] Spencer, *The Man Versus The State*, "Over Legislation" s.149.
[646] Spencer, *The Man Versus The State*, "Over Legislation" s. 150
[647] Spencer, *The Man Versus The State*, "Over Legislation", s. 155
[648] Spencer, *The Man Versus The State*, "Over Legislation", s. 164

17.6. Büyük Politik Batıl İnanç

Spencer politik batıl inancı, monarşik otoriteler olan kralların sahip olduklarına inanılan 'kutsal hak' olarak belirtiyor. Ona göre; insanlık tarihinde ilk önce krallar, ilâhî hakları ellerinde bulundurduklarına inandılar, şimdi de parlamenterler, ilâhî haklara sahip olduklarını düşünüyorlar. Fakat Spencer, bu yaklaşımın bile yeni dönem parlamenterlerin kabulünden daha tutarlı olduğunu düşünür. Şimdikiler kutsal yağın hepsi kafasına dökülmüş gibi davranıyorlardır. Spencer tarihin bu kabulünün olduğu dönemlerde kralın iradesine boyun eğmenin doğru gerekçeleri, makul nedenleri olduğunu kabul edilebileceğini belirtir. Kralın sözü ilahi kaynaklı kabul edilince, sınır da koyulamıyordu, parlamenter de böyle düşünürse sınır tanımaz. Fakat anayasa ya da cumhuriyet sistemi ile edinilmiş haklar ilâhî kaynaklı değildir, bu da bize geçmiş ve gelecek teorilerimizi yargılama hakkı verir, demektedir. [649] Bu nedenle de yasama makamındakilerin sınırsız bir yetkiye sahip olduğu şeklinde bir inanç, Spencer için son derece tutarsız bir inançtır.

Aksinin düşünülmesi egemenliği kayıtsız şartsız idarecilere verir ki, bu da Hobbes'un[650] "insan insanın kurdudur" teorisiyle desteklediği siyaset düşüncesinde yer bulmuştur. Spencer, Hobbes'u bu manada eleştirir, çünkü Hobbes'a göre insanlar onların üzerinde daha büyük bir güç olmadığı sürece savaş halindedirler ve her insan diğerine karşıdır. Spencer, gelişmemiş bazı küçük toplumların, üstelik bir liderleri olmadan da barış halinde olduğu gerçekliği ile Hobbes'a karşı koyar. Spencer, etik kitabından, psikoloji ve sosyoloji kitaplarına kadar bu örneği, toplumların sosyal evrimle savaş halinden barış haline kendiliğinden geçebileceklerini delillendirmek için sürekli kullanır. Farz edelim ki, Hobbes haklı ve insanların kronik mücadelelerinin kötü sonuçlarından sakınabilmeleri için daha yüksek bir otoriteye itaati ile bir toplum sözleşmesi yapmaları, bununla özgür hareket etmelerini sınırlandırmaları gereksin, der. Spencer, bu durumda Hobbes'ın çizdiği sonuçlara göz atmayı önerir. Hobbes'a göre, bir toplum sözleşmesi yoksa insanlar her şey için hak sahibi olduklarını düşünürler, adaletsizliğin manası *'uygun olmayanı yapmaktır'* bu nedenle hakların belirlenmesinde zorlayıcı bir güç olmalıdır. Spencer burada iki önemli

[649] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Great Political Superstition", s. 174
[650] Thomas Hobbes: İngiltere'nin etkili politik filozofu için bknz. http://www.iep.utm.edu/hobmoral/, 2014.

hususun altını çizer. Hobbes'ın zamanında insanlar zorlayıcı bir güç olmadan, neyin adil ya da adil olmadığını ayırt edecek algıları yokmuş anlaşılan diyerek Hobbes'un utopik düşüncesine vurgu yapar ve benim zamanımda ayırt edebiliyorlar, der. Daha doğru bir ifade ile Spencer, güç ve ceza tehdidi olmadan da insanların hakkaniyete uygun davranabileceklerini, mücbir bir gücün olmasının şart olmadığını savunur. Üstelik devlet otoritesi üretmek, beklenen sonuca hizmet etmeyebilir, çünkü sadece bir araçtır ve amaca hizmet etmek dışında bir hükmü olamayacağını savunur. İkincisi ise insanlar arasında eşit ilişkilerin ya da adli ilişkilerin sürekliliği için adaleti yürütmede yine de sorun doğabileceğidir. Çünkü ona göre; bu da olması gerekenden fazla yaptırım üretmeyi mazur kılmaz. Vatandaşların diğer vatandaşlar üzerinde kullanacağı cebre karşı makul bir garanti bu yolla sağlanamaz. Dolayısıyla Hobbes'ın mutlak monarşi anlayışı, sivil otoriteyi, militan otorite içinde eritir.[651]

Dahası "parlamentonun ilahi hakları demek, aynı zamanda çoğunluğun ilahi hakları demektir"[652] Spencer burada Rosseau'nun[653] toplum sözleşmesi anlaşmasına da karşı koymaktadır. Hatırlayacak olursak, Rosseau'ya göre hükümdar, hukukun çerçevesindeki yasama gücünden başka bir güce sahip değildir. Hukuk, bağımsız ve genel kanaati yansıtır. İnsanlar tarafından onaylanmamış her yasa hükümsüzdür ve geçersizdir. Yasama gücü halka aittir ve yalnızca ona ait olabilir. Spencer bu yaklaşımında belli bir amaç için bir araya gelip, birliktelik oluşturan toplum üyelerinin, limitleri yoksa bu durumda çoğunluğun gücünün sınırsız kılacağını ve çoğunluğun tiranlığına dönüşeceğini vurgular.[654] Spencer'e göre, monarşiye karşı olmak yetersiz, çoğunluğun tiranlığına da karşı olmak gerekir. Bu durumda yasa alanı tüm insanlık ne için işbirliği yaparsa, o alanda olmalıdır. "*Her vatandaş hayatını korumak ister, hayatının sürekliliği ve memnuniyeti için gereken şeylerin korunmasını ister, tüm bunları kullanabilmek ve faydalanabilmek için tam özgürlük ister.*"[655] Elbette bunları tek başına gerçekleştiremez, en ilkel toplumsal kontrol mekanizması dahi böyle başlamıştır. Burada bir birliktelik şarttır ve çoğunluğun iradesine

---

[651] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Great Political Superstition", s. 176
[652] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Great Political Superstition", s. 179.
[653] Jean Jacques Rousseau: Avrupa 18nci yüzyıl aydınlanma filozofu için bknz. http://www.iep.utm.edu/rousseau/, 2014.
[654] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Great Political Superstition", s. 181.
[655] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Great Political Superstition", s. 183.

de teslim olunur, peki çoğunluğun sınırı nedir? Bu noktadaki yaklaşımını Spencer yine emprik faydacılığı eleştirerek geliştirir. Tecrübe alanını analiz ettiğimizde görürüz ki, "İyi ve kötü sonuçlar kazara olmazlar, eşyanın doğasından kaynaklanan zorunlu sonuçlardır; yaşam kanunlarından ve mevcut şartlardan, ne tür fiiliyatların zorunlu olarak mutluluk ya da mutsuzluk üretmeye eğilimli olduklarına dair çıkarımları yapmak ahlâk biliminin işidir."[656]

Spencer'a göre mevcut yeni dönem Liberal uygulamalar daha ziyade emprik faydacılık ve uygulamalı politikalar şeklindedir ve tabii nedenselliğe yetersiz bir bilinç göstermektedir. Onlara göre şeyler şu ya da bu yolla gerçekleşirler, şeylerin normal işlemesinde bir düzen ya da çatışma olup olmadığına sorgulamaları yoktur. Aslında bu kanıtları görseler toplumda karşılıklı olarak oluşan sınırları da görürler. Toplumu düzenleyen fonksiyondan doğan sonucun zaten sınırları da oluşturduğunu bilirler. Hürriyete sahip olmak, diğerlerinin hürriyet alanı ile sınırlıdır. Buna rağmen yasalarla sınırlar belirlemeye çalışmak, hem bireyin hem de toplumun yaşamında ihtiyaç ve isteklerini yerine getirmede güvenliğini ihlal eder. Bu aynı zamanda sosyal gelişim prensibinin de ihlali anlamına gelir. Bu nedenle "fayda" emprik olarak tahmin edilemez, rasyonel olarak karar verilebilir, bireyin haklarının devamını zorunlu kılar ve uygulanması da karşı çizgileri olumsuzlar. Spencer'a göre, işte bu yüzden "müdahil yasalaşma"yı tamamen men etme noktasına ulaşırız.[657] Bu nedenle Spencer, "Geçmişte liberalizmin fonksiyonu krallara sınır koymaktı, gelecekte doğru bir liberalizmin fonksiyonu parlamenterlere sınır koymak olacaktır"[658] düşüncesini savunur.

Böylece tezimizin ikinci bölümünde, Spencer'ın hayatındaki tarihi koşullara bağlı felsefesine etki eden faktörler ortaya konulmuştur. Spencer'ın tıpkı İbn Haldûn gibi metodolojisi tarih ve tarih yazımı eleştirileri ile bilim yapma kriterlerini ortaya koyması bakımından açığa çıkarılmıştır. Yöntemlerinde bir diğer ortak nokta ise ikisinin de, devlet ve hukuk sistemlerini analiz etmek için baktıkları ilk unsur olması bakımından insan doğasının kanunları netleştirilmiştir. Spencer yine İbn Haldûn gibi farklı toplum türleri ve

---

[656] Spencer, *The Data of Ethics*, ss. 21, 56-62, Spencer, *The Man Versus The State*, " The Great Political Superstition", s. 207.
[657] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Great Political Superstition", s. 207.
[658] Spencer, *The Man Versus The State*, "The Great Political Superstition", s. 209.

hukuk sistemlerine etki eden yapılanma biçimlerine dair teorileri ortaya koymuştur. Militer toplum, endüstriyel toplum anlayışı bu noktada belirlenmiştir. Spencer'ın kanun tanımı ve türleri üzerine fikirleri açıklanarak; otoritenin doğası ve çeşitlerine dair belirlemeleri ortaya netleştirilmiştir. Devlet adamlığı yaklaşımı, tanım ve mahiyeti ile açıklanmıştır. Yine İbn Haldûn gibi evrimci olan Spencer'ın sosyal evrimi teorisinin devlet otoritesi uygulaması hususundaki uygulama biçimleri ve filozof tarafından tespit edilen problemleri vurgulanmıştır. Tezimizin üçüncü bölümünde tezin içinde yer yer değindiğimiz, filozofların benzerlik ve farklılıkları kıyaslanacaktır.

BÖLÜM 3:

18. İBN HALDÛN VE HERBERT SPENCER'IN MUKAYESESİ

18.1. Filozofların Yaşamları

İbn Haldûn ve Spencer'ın yaşamlarında karşılaştıkları fizikî, maddî ve içtimaî(sosyal) hayata dair felaket ve zorlukların felsefelerinin bazı kısımlarında pesimist bir yaklaşımı hâkim kıldığı kanaatini taşımaktayız. Hiçbir filozofun ve felsefi sistemin hayatları ve tarihsel koşulları incelenmeden, sadece kavramlar ve teoriler üzerinden gerçekleştirilecek bir araştırma ile tam olarak ortaya koyulamayacağı ilkesinden hareketle yaşamlarını önemsiyoruz. Bu bağlamda her iki filozofun genç yaşta aile bireylerinin hepsini kaybetmiş ve bunun neticesi bir hayatla yüzleşmiş kişiler olduklarının dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz. Filozofların eserlerinde gerçeklikleri açıkça ifade etmede oldukça keskin ve açık bir uslübu tercih etmeleri bakımından, bazı hakikatleri ifade etmelerinde rahatsız edici bulunmaları da bununla bağlıdır. İbn Haldûn 'un özellikle kimi ırkların nitelikleri hakkında çok daha bıçaksırtı ifadeleri olduğu çok nettir. Yaşadıkları tarihte İbn Haldûn'un İslam Devletleri ve Medeniyetlerinin çöküşlerini analiz eden çıkarımlarının, Spencer'ın ise "mükemmel insan ve mükemmel topluma" dair evrilmenin aslında bir geri gidişe de dönüşebileceğine yönelik öngörülerinin de etkisi kaçınılmazdır. Sahip oldukları bu pessimist tavır, İbn Haldûn'un eserlerinde en nihai noktada yaratıcının mutlak kanunlarına teslimiyet ve iman olarak yansıdığı yerde, Spencer'ın eserlerinde doğa

kanunlarına ve evrenin bilinmeyen gücüne teslimiyet olarak karşımıza çıktığını görüyoruz.

İbn Haldûn ve Spencer'in günümüzde yeniden önem kazanması açıkcası etkilerinin günümüze kadar uzandığını ortaya koymaktadır. Çağımızın mevcut devlet sistemlerindeki uygulamaların kökenleri, pozitivist hukukun günümüzdeki işlevleri ile reel politik, hukuk ve etik temeller arasındaki çatışmalar nedeni ile tekrar incelenmeye başlandılar. Acaba varoluş kodlarımız ile insan doğasındaki politik, sosyal, hukuki gerçeklikler arasında bir bağ bulunabilir mi, sorusunu yeniden gündeme getiren tarihi koşullar, filozofların tekrar ve yeni bakış açıları ile okunmalarını sağlıyor.

Dahası entelektüel formasyonları oldukça kompleks olan bu filozofların bir takım farklılıklar sergilemesi son derece doğaldır; lakin merkezî kavram ve fikirlerindeki benzerlikleri özellikle hayatta kalmak için kullanılan nedensellik prensipleri ve evrim teorileri, savaş ve barış teorileri, tarih, toplum, insan doğası ve devlet tasavvurlarındaki ortak paydaları mühimdir. Her tür organizmanın varoluş biçimi ile yine bir başka organizma olarak gördükleri devletlerin kuruluş biçimlerindeki benzerlikleri analiz eden yaklaşımları önemini korumaktadır. Her iki filozofun toplum ve devlet için evrimsel süreçler öngörmeleri; bunları toplum ve devlet rejimlerindeki farklılar ile birlikte yorumlamaları dikkatle incelenmesi gereken varsayımları arasındadır. Erken dönem toplumsallaşma biçimleri ile sonraki dönemlerindeki toplum dinamiklerinin temellerini irdeleyerek, bunların inşa ettikleri otorite türlerini belirlemeleri bakımından ise her ikisi de temel kanunları açığa çıkararak, devletin doğuşu ve gelişimini araştırırlar.

Tüm bu açılardan incelendiğimde İbn Haldûn ve Spencer'ın birey, toplum ve devlete dair yaklaşımları evrim temelinde aynıdır. İkisi de devleşme halini evrimsel bir süreç olarak görürler. Öte yandan Spencer daha ziyade, bir teoristyen olarak tarihsel olguları ve yaşadığı dönemin olgusal gerçekliklerini gözlemler, tahlil ve teşhis ederek çıkarımlarda bulunur. Çoğunlukla bu tespitleri için seyyahlarla ve dönemin düşünürleri ile bilgilerini doğrular. Fakat İbn Haldûn kendisi bizzat bir siyasetçi ve hukukçudur. Siyasi gerçekliği tecrübelerinden analiz eder, hukuk alanında kadılık yaptığı sürece, kadılık etiğinde reformcu bir tavır sergiler.

Düşünürlerin her ikisi de nedensellik ilkesini son derece önemser. Yetkin bir bilim

üretmek ve bunun için yeterli zihinsel performansa sahip olabilmeyi sebep sonuç ilişkisini tespit edebilen zihinlere mahsus görürler.

Her ikisi de devletlerin doğuşunda ve gelişiminde din ve otorite arasındaki bağlara vurguda bulunur. Dinin ve dinadamının devleti sağlamlaştıran, güçlendiren işlevlerini açığa çıkarırlar. Spencer bunu erken dönem toplum ve devlet yapılanmasında zorunlu bir unsur olarak ortaya koyarken, İbn Haldûn özellikle halifelik dönemindeki gücünü vurgular. Fakat hilafet mülke dönüştükten sonra din ve dinadamı etkisinin zayıfladığını açıklar.

Tüm bu ortak paydalar bize Spencer'ın, İbn Haldûn'u okumuş olabileceği kanaatine götürmektedir. Buna dair açık bir kanıt sunamasak da, dünya tarihini en ince ayrıntılarına kadar pekçok detayları ile anlatan, genel felsefesinde pek çok benzer yaklaşımın olduğu Spencer'ın, İbn Haldûn'u okumuş olma ihtimalinin çok yüksek olduğunu düşünüyoruz.

18.2. İnsan Doğası ve Toplum Doğası Anlayışları

Spencer hayatta kalmak için egoist eğilimlerin neticesi olarak insanların kaçınılmaz olarak mücadele ettikleri içtimai yaşam koşullarınının sert ve acımasız olabileceğini kabûl eder. Tıpkı tabiat kanunları gibi ictimai kanunların da sert, katı, kesin, acımasız bir şekilde icra ettiği koşulların, yani rekabet koşullarının, sosyal bir uyuşukluğa sebep olabilecek şekilde arz edilen devlet yardımı ve yardımseverlik biçimlerinden yeğ görür. Nitekim ticarette "serbest girişim, düşünce ve inanç özgürlüğü gibi ilkelerle desteklenen bir siyaseti öngörür. Çünkü ona göre; bu tür çileler bireyin yaşamında şifadır ve toplumsal düzene fayda arz eder. Spencer devletlerin ilk kuruluş aşamalarında ulusalcı yapılanmaların doğal bir ilke olarak tarihi gerçeklikten çıkarılabileceğini savunur. Fakat bu aşamada toplumlar ilkel ve militer yapılar arz ederler. Evrimci bir anlayışı savunan Spencer, savaşın her ne kadar bu acımasız içtimai ve medeniyet kanunlarında bir zorunlu ilke olarak açığa çıktığı görülse de, bir potansiyel olarak insanların, toplumların ve medeniyetlerin egoist, savaşçı bu dönemlerin arkasından, toplumlarda diğerkâmlığın geliştiği medeniyetlere doğru bir ilerleme gerçekleştirebilmelerini bekler. Fakat bu ilerleme, değişim ve dönüşüm linear, yani ileriye doğru düz bir çizgi şeklinde değildir. Her medeniyet her an savaş durumuna ve ilkel haline geri dönebileceğini ifade eder. Bu manada döngüsel bir devlet ve medeniyet teorisini savunmaktadır.

İbn Haldûn'da da ictimai ve siyasi hayatı idare eden tıpkı tabiat kanunları gibi kanunlar vardır ve bunlar ahlaki kaideler değil, bizzat ictimai hayatın kendi kanunlarıdır. Spencer'ın aksine İbn Haldûn'da bedevi toplumlar hayr ve iyiliğe daha yakın, medeniler ise daha uzaktırlar. İnsan tabiatının ilk fıtri halinin bozulması onlarda daha geç gerçekleşeceği düşüncesi ve tarihin olgularından hareketle bunu savunur. Tabiat kanunlarında aslolan kuvvet ve kudret olduğu gibi, onun bir devamı olan ictimai kanunlar, bu kanunların uygulama sahası olan iktisat, ticaret ve siyaset de böyledir. Tüm bu yapıları inşa etmede asabiye soy bağına işaret eder. Tabii bir ilke olarak asabiyein gayesi olarak mülkü ve iktidarı gösterir. İktidarı eline geçiren asabiye, çok geçmeden egemenlik haline gelir. Demek ki asabiye ve siyasi hayatta aslolan iktidara ulaşmaktır. Hilafetin mülke dönüşmesi bu gidişatın kaçınılmaz neticesidir. Şu halde mülk tabii bir şeydir. Tüm bu gerçekliklerin ötesinde İbn Haldûn'un da erdemli devlet adamları tarafından hayır ve iyiliğe dolayısıyla diğerkâmlığın hâkim kılınması gereken yönetime işaret etmesi bakımından Spencer'la benzeşirler. Yine İbn Haldûn'a göre adaletin hakiki neticesine ulaşması ve savaş türü mücadelelerin sona ermesi "tek tek insanların akıllarının hükmüyle zulmün kendilerine haram olduğunu bilmeleri"[659] bu olgunluğa ulaşmaları ile mümkün olacaktır.

18.3. Tarih İlmine Yaklaşımları

İçinde yaşadıkları çağda, tarihin bir hikâye gibi nakil ilmi olarak arz edilmesine karşıdırlar. Güvenilir ve sağlam bir bilim olarak icra edilmesi için uygulamadaki hatalara dikkat çekerler. Bilhassa hükümdarların methi için tarihi meselelerin abartılması ve hurafeleştirilmesi gibi çarpıtmalardan uzak, vak'aların arkasındaki nedenleri kapsamlı bir muhakeme ile ortaya koyan tarih yazıcılığını önemserler.

Tarihi gelişmenin devamlılığı, tarihi hadiselerin toplum bilimi yöntemi ile ele alınışı, sanat ve bilim inkişafın medeni ilerlemelere bağlı oluşu konularında her iki müellif birbirine yakın görüşlere sahip bulunmaktadırlar. Tarihi determinizm ve nedensellik ilkelerinin sosyal yaşamda kanunların keşf ve tespiti konusunda etkili olduğunda hemfikirdirler. Her iki müellif de eserlerinde evrim teorisini desteklerler. Gerek canlı

[659] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 584 ; Cabiri, *İbn Haldûn 'un Düşüncesi, Asabiyet ve Devlet*, s. 44.

organizmanın, gerekse sosyal ve toplumsal yaşamın organizması olmak bakımından devletin, evrime tabii olduğunu savunurlar.

Çeşitli millet ve kavimlerdeki kanunlar ve hukuki hükümleri, gelişmeleri, çeşitli çağlardaki görünüş şekilleri ve diğer olgusal vakalarla ilgisini incelemek türünde bir yaklaşım sergiledikleri argümanlarında birbirine yakın örnekleri vardır. İkisi de ictimai hadiseleri tetkik etmenin zorunluluğuna ve bu tetkiklerde belli bir metodun kullanılmasının gerekliliğine, ictimai hayatın tabiatında mevcut olan kanunların bu metod ile keşfedilmesinin icap ettiğine inanmışlar ve fiilen bu tür araştırmalara girişmişlerdir. İbn Haldûn ve Spencer'ı buna sevkeden sebepler benzerdir. Tarihteki sahte bilgiler ve hurafelerle mücadele etmek, ekonomik, siyasi ve toplumsal kargaşayı düzenleyici yeni sistemler kurmak için bu yola girişmişlerdir. İbn Haldûn, kendi eserinde genel ile başlayıp hususi olan konulara geçtiğini ifade etmesine ragmen[660], belli bir cemiyetin belli bir dönemi için geçerli olan kaideleri bütün cemiyetlere ve çağlara teşmil etmek ve genellemiş olmakla yargılanır.[661] Spencer'da benzer bir yargı ile fakirlere atfettiği argümanları için yüzleşmiştir. Hâlbuki evrimci bir düşünürün kanun ve kaidelerin tüm çağlar için aynı olduğunu iddia etmesi baştan mümkün değildir. Bu kanunların bir kısmının kendi döngüsel dönemlerini bağlayıcı olarak ifade ettikleri düşünülmelidir.

Nitekim İbn Haldûn; tarihçilerin, tefsir ve hadis ilimlerinde nakle, rivayete ve haberlere değer verip; olgusal gerçeklik ve sosyal şartlara, ilke ve kanunlara, dikkat etmediklerine işaret ederek, bu hususlara dikkat çekmektedir.

18.4. Devlet Doğası, Savaş ve Barış Teorileri

Medeniyetlerin incelenmesi ve tahlilleri hakkında önemli katkıları bulunan bu iki önemli filozofun, en çok irdelenen ve kısmen yanlış anlaşılmalarına sebep olan teorileri, savaş ve barış teorileri hakkında olmuştur.

Spencer ve İbn Haldûn'un savaş ve barış olgularına yaklaşımları realistik bir karakterdedir. Eserlerinde kategorik biçimlendirme ile pek çok analoji ve örnek üzerinden

[660] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 57.
[661] Uludağ, Süleyman, *İbn Haldun, Mukaddime,* s. 124

yaklaşımlarını temellendirirler. Öncelikli ilgileri her ikisinin de sosyal ve politik yapılanmaların olgusal gerçeklikleridir. Bu bağlamda öncül incelemeleri, siyaset yönetiminin nasıl olması gerektiği sorgulamasından ziyade, reel politik yani teorikten ziyade uygulama sahasındaki siyasetin nasıl olduğunu ortaya koymaktır.

Bu amaçla da öncelikle tarihten rasyonel çıkarımlarda bulunurlar. Metodlarını geliştirirken ikinci aşamada, etkili bir eğitim reformu, kültürel ve ahlaki alanda bütün insanlığın olgunluğa ulaşabilmesi hedefine odaklanacak şekilde doğru bilmeyi realistik koşullara bağlarlar. Bunları temellendirirken, çoklu anlamlar içeren, ironik ve zaman zaman politik sarkastik söylemleri de içeren ifadelerinden yanlış algılamalara sebep olabilecek retorikleri mevcuttur. Nitekim bu nedenlerle, entelektüel, kültürel ve siyasi sahalardan hem negatif hem de pozitif manada karşılıklar görmüşlerdir. Üstelik bu tavır sadece yaşadıkları zamanla bağlı değil, günümüz okuyucuları da iki zıt kutuptan okumaya devam etmektedirler. Eserlerinde provakatif ya da şaşırtıcı derecede uç söylemlerin olması yadırganır. Dolayısıyla filozofların bu söylemleri bilinçli oluşturdukları varsayımı ile arkasındaki temel gayeyi çeşitli biçimlerde yorumlamaya sebep olabilir.

Her iki filozofun felsefelerini temellendirirken belirlediği kavramsal çerçevede benzeşen kavramları bulunmaktadır. Örneğin İbn Haldûn "asabiye" kavramı ile Spencerin "likeness" ya da (benzeme) "kinship" (akrabalık), "social agreegate" kavramını bir sosyal grup içinde grubun üyelerini birbirine bağlayan işbirliği yaptıran bağ olarak görüyoruz. Bu sayede içsel gelişme ve dıştan gelebilecek çatışmalara karşı korunma sağlayan ikili bir amaca hizmet eden güçlendirici bir niteliğe atıfta bulunurlar. Bu aşama ile toplumlar, güçlü askeri düzenleri de olan başarılı imparatorluklar kurarlar. Yine Spencer'ın "survival of the fittest" en uygun olanın hayatta kalması teorisindeki gibi İbn Haldûn'un "asabiye" açıklamalarında tüm varlıkların hayatta kalmak için mücadele güdülerini buradan aldıkları ifade olunur. İbn Haldûn, güçlü politik otoritelerin oluşabilmesi için her iki türde oluşan yapılara şehirler inşa etmek ve büyük toplumları birarada tutabilmek için zorunlu olarak ihtiyaçları olduğunu belirtir. Ayrıca İbn Haldûn'un "Umran" kavramına karşılık olarak Spencer'da "advanced civilization" gelişmiş medeniyet kavramını benzerlik açısından bulabiliriz. İbn Haldûn "hadari" kavramı ile Spencer'ın "advanced culture", "bedevi" kavramı ile de "primitive culture" kavramları, yine İbn Haldûn'un "taklit eğilimi" kavramı,

Spencer'da "the mimetic propensity", İbn Haldûn'un "umumî maksat" kavramı Spencer'da "Common Utility", İbn Haldûn'da "sebep-sonuç ya da nedensellik ilişkisi" kavramı, Spencer'da "causality principles" olarak karşımıza çıkmaktadır.[662]

Spencer ve İbn Haldûn toplumların evrimin döngüsel bir gerçeklik oluşturduğu ve doğada kaçınılmaz bir ilke olarak düşünmüşlerdir. Dolayısıyla savaşlar, tarihi bir gerçeklik olarak da çeşitli milletlerce yaşanılmış ve dünyada farklı biçimlerde mücadeleler olmuştur.

Spencer ve İbn Haldûn, insanlığın başka milletler ve gruplarla çatışmasının temelinde hem kendi toplumlarını korumak, hem de güçlü bir devlet kurmak için öç alma ve savaşma içgüdüsünün olduğunu düşünürler. İnsanlığın kötücül yanlarından, negative motiflerinden kabul ederler. Fakat gerçekliğin bir parçasıdır. Bunun yanında her iki filozof da diğerkâmlık fikrinin, insan doğasında insanlık bilgisinin olgunlaşması ile açığa çıkan bir nitelik olduğunu kabul ederler. İbn Haldûn'da asabiyenin bu manada, birliktelik inşa etmek yani cemaat olmak bağıyla olumlu yönleri devlet olmanın da şartıdır, fakat olması gerekenden fazlasının, zulme dönüşen şeklinin, şeriat kurallarında hükmü apaçıktır, günahtır.[663] İbn Haldûn'a göre, diğerkâmlık özellikle de kamu idari görevlilerinin taşıması gereken bir özelliktir. Spencer her bireyin entelektüel evrimi ile bu neticeye ulaşabileceğini düşünür. Üstelik çoklu kültür ve kozmopolit yapıların da toplumların ve insanlığın mükemmeliyete erişmesi için gerekli olduğunu belirtirler.

Bunun yanında, İbn Haldûn siyasi yöntemleri, aklî (rasyonel) ve dinî sistemler olmak üzere ikiye ayırır. Dinî rejimler söz konusu olduğu zaman, özellikle İslam Coğrafyasında peygamber dönemindeki uygulamasında, gönüllü itaati en önemli özellik olarak tespit eder. Çünkü ona göre; özellikle hilafet örneğinde olduğu gibi, bir otoritenin benimsenmesinde en etkili unsurdur. Zamanla tiranlaşan her tür otoritenin ise, insanlarda korku ve güven eksikliği doğuracağını belirtir. Bunun yanında hükümetlerin ekonomik faaliyetlere kendilerinin girmelerinin yanlış olacağını da vurgular. Tüm bu söylemleri nedeni ile Spencer'ın liberal fikirleriyle benzeştiğini görüyoruz. Devletlerin meşruiyetini

---

[662] Bknz, İbn Haldun'un *Mukaddime* eserindeki kavramların bu karşılıkları özellikle Spencer'ın *The Principles of Sociology* ve *The Study of Sociology* eserlerinde yer almaktadır. Tezimizin ilgili kısımlarında yer alan, bu kavramlar için ayrıca bir çalışma yapılabilir.
[663] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, s. 289

gönüllü itaat ile sağlamlaştırma yaklaşımları oldukça önemlidir.

Öte yandan ise Spencer modern ve endüstriyel anlamda gelişmiş toplumları fayda üretmede daha verimli görürken; İbn Haldûn'un sanat ve ilim üretmede gelişmiş hadari toplum olmayı zorunluluk görse de, bu toplumlarda doğan lüksü, devletlerin zayıflama ve çöküşünü hızlandıran bir nitelik olarak belirlediğini görürüz. Tabiki olgusal ve tarihsel gerçeklik alanından realistik bakış açısıyla analizlerini yapan filozofların, tarihsel ve kültürel farklılıklarından kaynaklanan varsayımlarını gözden kaçırmamak gerekir.

Fakat her iki filozof da savaş davranışının yeryüzünde içkin bir ilke olduğunu, devlet kurma ve medeniyet geliştirmeyi sağladığını kabul ederler. Varlığın oluş aşamasındaki süreçlerden biri olarak yorumlarlar. Çünkü oluşma halindeki herhangi bir varlıkta, unsurlar eşit olsa oluşumun tamamlanamayacağını düşünürler. Bir unsurun diğerine galip gelmesi ile oluşum tamamlanmasını mutlak ilke olarak analiz ettikleri için, örneğin İbn Haldûn'da asabiye'nin üstünlüğünü şart kılan hikmet de budur. Zorunlu bir kötülük, siyasi bir zorunluluk olarak beliren bir unsurdur. Spencer'da da benzer gerekçelerle ve nedensellik ilkesi olmak bakımından bir yasadır.[664]

Yine tezimizde belirttiğimiz organik devlet teorisini takip etmesi bağlamında İbn Haldûn'un bedevi toplumların savaşları devlet kurma aracı olarak kullandıklarını, medeniyet inşa ettiklerini, evrimin gereği olduğunu açığa çıkaran bir yaklaşım sergilemektedir. Fakat impratorluk haline gelen medeniyetlerin lüks ile zayıflamaya, asabiye bağlarının azalması ile çöküşe yaklaşmaları ve ilkel başka toplumlarca savaş ile yok edilmeleri ile sonuçlanacağını öngörür. Tüm bunlar devletlerin başlangıç ve çöküş aşamalarında yer alır.

Filozoflara göre, siyasetin temel amacı, bir kültürün hayatta kalması ve ilerlemesidir. İnsan doğası devlet kurma yeteneğine sahiptir. Bu bir yasa olarak insan doğasına Tanrı tarafından içkin kılınmış, yani doğuştan verilmiştir. Tüm bu prensipler hayatın kaçınılmaz yasalarıdır. Savaşla bağlı prensipler daha ziyade ilkel toplumlar ve bu toplumların insanlarındaki nitelikler olarak görülür. Savaşları devlet ve medeniyet kurmada

[664] İbn Haldûn, *Mukaddime,* 1. Cilt, ss. 127, 294 ; Spencer, *The Principles of Sociology*, "Original Factors", ss. 25, 26.

araç kılan, insan doğasındaki temel nitelikler ise insanın bencilliği, kıskançlığı ve egemen olma, hatta adaleti sağlama güdülerinin neticesidir.

Spencer, savaşların toplumların evrimi için fonksiyonel olduğunu düşünür. Toplumun olgunlaşabilmesi, mükemmel toplum oluşabilmesi için, bencillik ve diğergamlığın eşdeğerde önem arz ettiğini belirtir. Aydınlanma döneminin, savaş unsurları içeren dışarıya karşı mücadele üreten yapısı, içerideki işbirliğinin neticesi olarak bir medeniyet kurmasını bu fonksiyonel noktadan analiz eder.

Ekonomi alanında da serbest girişimcilik, savaşların doğurduğu türden, niyet edilmemiş faydalar açığa çıkaracak nitelikte unsurlar içerdiğini savunur. Bu pozitif fonksiyon içeriği ilerleme aşamalarında gereksiz hale gelir. Artık yardımlaşma ve toplumsal işbirliği önem kazanır. Bu süreci yaşayan toplumları Spencer, militer toplum ve sanayi toplumu olmak üzere ikiye ayırır. Sosyal evrimin amacı endüstri topluma evrilmektir. Bu nedenle Spencer, emperyalist ve kölelik içeren devlet yapılanmalarına karşıdır. Ona göre; liberalizmin manası, bireyselliğin ve özgürlüğün desteklenmesidir.

Fakat medeniyetler her zaman ilkel zamanlarına geri dönme potansiyeli taşırlar ki, bunda da savaşların payı büyüktür. Medeniyetlerin zayıflamalarına ve toplumların parçalanmasına sebep olan bir diğer neden de diktatörlüklerdir. Her iki filozof da bu konuda hemfikirdir. Bu bakımdan iyi bir yönetim ile halkın gönüllü itaati hedeflenmelidir.

İbn Haldûn'da bu yaklaşımın açığa çıktığı yaklaşımı savaş türlerindeki tavrından çıkarımsanabilir. İbn Haldûn, iki çeşit savaştan bahsetmektedir. Biri devlet ve medeniyet kurma, ulusu koruma içgüdüsü ile gerçekleştirilen savaş türü, diğeri ise dini vazife ile gerçekleştirilen "cihad"tır. İslamın amacının cihad ile politik bir güç oluşturmak olmadığını, toplumları değiştirmek gayesi ile gerçekleştirildiğini vurgular. [665]

Nitekim Hz. Muhammed'in peygamberliği süresince kadın ve çocuklara, silahsız mazlumlara zarar verilmesinin yasakladığını, talan etme gibi tahrip edicilikten uzak durduran yasalarla yürütüldüğü unutulmamalıdır. İslami perspektifte savaşın etik ilkeleri,

---

[665] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1. Cilt, ss. 406, 556, 557; İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan*, s.180.

gayesi olan insanlığı iyiliğe doğru değiştirmenin unsurlarını taşır. Kabile savaşları bireysel zaferler ve ganimetler için teşvik ederken, cihadın mahiyeti tamamen bunlar için değildir.

Dolayısıyla İbn Haldûn'un yaklaşımında bu ayrıma dikkat etmeden yapılan okumalar, hem savaşların anokronistik yanının gözden kaçırılması, hem de devlet kurmak, ulusu korumak gayesi ile yapılan savaşlarla, dini teşvikler ve insanlığı dönüştürmek gayesi ile yapılan savaşların bir ayrıma tabi tutulmaması anlamına gelecektir. Bu ayrım dikkate değer bir fark oluşturmaktadır.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Düşünürlerimizin her ikisinin de insan ve toplum doğasını gözlemlemesi, sosyal birlikteliğin kaçınılmaz bir güç olarak açığa çıkışıyla, otoritenin veya devletlerin oluşumunu ortaya koymaları, kanunların doğuşu ve toplumun idari ve hukuki kurumlarının biçimlenmesindeki süreçleri analizleri, tüm bunlarda güç ve iktidar ilişkisinin önemini vurgulamaları bakımından hemfikir olmaları, tezimizin en genel neticesidir.

En önemli özellikleri arasında öncelikli olarak İbn Haldûn ve Spencer'ın, ahlak ve hukuk, iktisat ve siyaset konularında, bütüncül ve tamamlayıcı bir bakış açısına sahip olmaları yer alır. Tüm bu sistemlerin temelinde insan doğasının ve toplum doğasının kanunları olduğunu düşünmektedirler. İnsan doğası hayatta kalma güdüsü ile bağlı olarak, insanlarla bağ kurmayı zorunlu bir ilke olarak açığa çıkarır. Buna İbn Haldûn, "asabiye", Spencer, "social aggregate"(sosyal birliktelik) demektedir. İnsan doğası bu ilkeyi, hem psikolojik hem de zihinsel süreçlerinde, insanların biraraya gelip, organik bir yapı gibi davranmaları ile gerçekleştirirler.

Diğer yandan insanlar arasında ve toplumda otoritenin merkezileşmesi ve meşruiyetini sağlamasıyla devletleşmeyi oluşturması bakımından, her iki filozof da organik ve döngüsel devlet teorisini benimserler. İbn Haldûn, organik teorinin asabiye ile oluştuktan sonraki aşamalarını, bedevi ve hadari toplum türlerinin doğuş nedenleri ile birlikte ortaya koyar. Bedevi toplumda cesaret ve savaş güdüsünün hakim olduğu soy asabiyesi, biraraya gelerek otoritenin güçlenmesini sağlarken, hadari toplumlarda devletin devamını sağlamak gayesiyle birleşen, nesep asabiyesi otoriteyi güçlendirmektedir. Yine

benzer biçimde Spencer'a göre, organik bir yapı olan devlet, militer ya da endüstriyel olmak üzere iki farklı yönde toplum kurumları üzerine inşa edilmektedir. Militer toplumları daha ziyade hayatta kalma odaklı savaşçı toplumlara has görürken, bu aşamadan geçmiş endüstriyel toplumların medeni ve barışçı toplumlar olduklarını savunur. Tüm bu toplum yapılarının doğuş ve oluşumlarında her iki filozof da hem birey, hem de toplum üzerinde iklim ve coğrafyanın etkilerini son derece belirleyici görürler. Toplumlar oluşturdukları türler ile İbn Haldûn'un söylemi ile Umran'ı, Spencer'ın söylemi ile "civilization"ı (medeniyeti) kurarlar.

Yine her iki filozofa göre otorite meşruiyetini toplumda yukarıda bahsettiğimiz çeşitli bağlar ile sağladıktan sonra, ortaya çıkardığı kurumlarla sağlamlaştırmaktadır. Bu manada İbn Haldûn, aynı zamanda bir toplumsal kurum olan İslam dininin, insan doğasını Allah korkusu ve ülfetiyle biçimlendiren yapısı ve Şer'i kanunlara gönüllü itaatkar kılan niteliğini üstün tutar. Bu yönüyle İslam hukukunun sağladığı yönetim biçimi olarak da hilafetin, mutlak ve mükemmel olduğunu vurgular. Fakat Şer'i hukukun ilkelerinden sonra, gerçeklik alanının idari ve hukuk sistemlerine dair kanunları ise bilimsel bir yolla tahlil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü hilafetten sonra mülk olarak adlandırdığı devlet ve yönetim biçimleri, Şer'i hukuktan tamamen kopmasa da aynı zamanda akli siyasetinin ilkelerini kapsar hale gelmiştir. İbn Haldûn otoritenin, şer'i kanunu uyguladığı nebevi dönemin parlaklığını, mülke dönüşerek yitirdiği tarihsel koşulları, din ve ahlak alanında bir toplumsal bozulma olarak görür. Daha ziyade medenileşme ile bağlı lükse düşkünlük ve toplum cesaretinde azalma gibi asabiyenin de zayıfladığı koşullarla birlikte halifelik ve akli siyasetin birarada uygulanmaya çalışıldığı yeni süreci ortaya koyar.

İbn Haldûn toplum ve devlete dair bilimsel analizleri gerçekleştirebilmenin ön koşulunu, tarih yazıcılığının sahte haber ve nakillerden ayıklanarak yapılmasına bağlar. Çünkü olgusal verilerin doğru analizi ancak tarih yazıcılığının güvenilirliğiyle sağlanabilecektir. Spencer da toplum, devlet, iktidar ve hukuk analizlerinin bilimsel yolla yapılabilirliğini, tarih yazıcılığının güvenilirliğine bağlar. Dolayısıyla Spencer'ın genel siyaset ve hukuk felsefesi de insan, toplum ve devlet analizlerinde aynı metodolojinin izlerini taşımaktadır; sadece vardıkları sonuçlar bakımından farklılaştıkları bazı unsurlar olabilmiştir.

Spencer bireyin hem zihinsel, hem de bedenen evrimini temel ilke olarak hürriyet ile sağlayabileceğini savunur. Üstelik bu ilkeyi, evrende içkin ya da doğuştan getirilen zorunlu bir ilke olarak görür. Spencer da, toplumdaki bireylerin şavaş ve benzeri durumlarla, devleti oluşturmak amacıyla biraraya geldikleri ilk süreci olumlu ve zorunlu bir ilke olarak görür. Fakat evrimsel süreçte savaş halinin yerini sanayi ile medenileşmiş toplumlara bırakmasını beklemektedir. Bireyden sonra toplumu analiz eden Spencer, toplumda ve devlette, organik varlığın oluşum aşamaları, İbn Haldûn'la benzer aşamalar tespit eder. Fakat, ilkel toplum halini (hernekadar kabile şefleri ile yönetilen türlerin içinde, pekala gönüllü itaatle bağlı bir adalet ve iyilik arz eden örnekler görülebildiğini söylese de), medeni toplum yapılarını mükemmel insan ve mükemmel toplumu açığa çıkaran evrimin son aşaması olarak görür.

Spencer, toplumda doğan çeşitli birliktelik süreçleri ve otoritenin merkezileşmesi ile oluşan devlet içindeki kurumları tek tek inceler. Dinin ve din adamının toplumlarda kurumların oluşumunda ve devletin kuruluşunda önemini tarihi vakıalardan delillendiren Spencer, bunu göremeyenleri eleştirir. Din tıpkı İbn Haldûn düşüncesindeki gibi, Spencer'da da devleti sağlamlaştıran unsurdur ve kanuna itaati sağlar. Ancak evrimsel süreçle birlikte, dini inançların eski kadar mutlak kabul edilmediği bunun yerine başka inanışların, mesela politik inançların güçlü bir şekilde yer aldığını ortaya koyar. Bunu olumlamaz, çünkü, onun düşüncesinde diğer inanış biçimleri ile hürriyet alanının ihlali anlamındaki düzenlemeler medeni toplumlarda sosyal evriminin bozulması manasına gelmektedir.

Bununla birlikte, İbn Haldûn'un düşüncesinde, Şer'i hukuk ve devlet düzeni, nübüvvetle bağlı olduğu ve bu nedenle halktan gönüllü itaatle sağlamlaştığı dönemindeki kadar mükemmel hilafeti artık mümkün görmese de, ideal olana doğru yönelmeyi sağlayacak değişimi mümkün gördüğünü düşünüyoruz. Dolayısıyla *Mukaddime* adlı eserinde kurduğu Umran ilmi ile, hem bireyin, hem de toplumun ve devletin tabii koşulları, hangi zorunlu ilkeleri açığa çıkarıyor ise bunları analiz etmek temel gayesidir. Bu analizlerini siyaset ve hukuk alanındaki tecrübeleri ve gözlemleri ile gerçekleştirmektedir. Aynı zamanda, ilim insanı olması bakımından zamanına kadar gelen devlet ve hukuk teorilerine hakimdir; fakat bunlar içinde ütopik olanlarına eleştirel bir tavır

sergilemektedir. İnsan doğası, toplum doğası ve bunlarla bağlı devlet ve hukuk yapılanmalarına, sadece soyut akıl yürütmeler üzerinden değil, gerçek olguların sebep-sonuç ilişkilerinden çıkarımsanarak ulaşılması gerektiğini savunur. Fakat bu yaklaşımı, sadece emprist bir tavırla bilim üretmekten ve uygulamaktan bahsettiği anlamına gelmez; rasyonalist bir yaklaşımla, ideal değer ve ilkelerin savunusunu da yapmaktadır. Açıkçası kanaatimizce, bir kadı olarak İbn Haldûn'un, Şer'i hukukun dini koruma, yaşamı koruma, usu koruma, soyu koruma, mülkiyeti koruma olarak sayılan temel beş ilkesine dayandığının izleri, Umran ilminde görülmektedir.

Nitekim yaşamında da siyaset alanının ilkeleri gereğince siyasi teamüllere göre hareket eden İbn Haldûn'un, hukuk alanında, ideal adalet düzenin sahası olması nedeniyle, dönemin mevcut gayriahlaki teamüllerine uymayarak, üstün Şer'i hükümlere göre yeniden dizayn etme gayreti içine girdiği apaçıktır. Bu tavrı, iki alanı tamamen birbirinden ayrı gördüğü manasında yorumlanamayacağı kanaatindeyiz. Spencer'ın da devlet yönetiminde gayri ahlaki toplum yapılanmalarına, devlet adamlarının etik ilkelerinde bozulmalara yönelik ciddi eleştirileri vardır. İbn Haldûn'un yaşadığı dönemde zaten idari ve hukuki kurumlar, günümüzde olduğu şekliyle birbirinden bağımsız bir karakter kesinlikle taşımamaktadır. Günümüzde siyaset ve hukuk alanında kabul gören güçler ayrılığı ilkesi mevcut değildir. Fakat dini hukuk, örf hukuku ve rasyonel hukuk olarak adlandırabileceğimiz ayrımlar, her iki filozofta da nettir. Spencer Avrupa hukuk tarihini ve günümüze geçişi ayrıntılarıyla anlatırken, bu ayrımın olmadığı, siyasi ve hukuki otoritenin bir olduğu dönemleri evrimsel sürecin bir aşaması olarak anlatır. Lâkin günümüz pozitivist hukuk yapısı dahi temel insan hakları ve hürriyetleri konusunda, doğal hukuk tarafından belirlenmiş hakları temel almaktadır. Bu manada, ahlak ilkeleri, normatif yapı ve toplumsal olgularla inşa edilmiş önceki hukuk düzenleriyle bu yönüyle hala benzeşmektedir. Spencer bunu da tarihi olgularla anlatır.

En nihayetinde devlet hayatını döngüsel bir nitelikte, doğuş, gelişme ve yok oluşu zorunlu bir süreç olarak kabul eder. Bu bakımından Spencer da döngüsel devlet teorisi yorumlarıyla büyük oranda İbn Haldûn'la hemfikirdir.

Her iki filozofta da kural koyuculuk ve yasalaşma alanında aşırılık, bir zulüm olarak görülür. Hukuk ve siyasetin dayanağı evrimsel süreçte farklılaşmaktadır ve kimi zaman zülme ve tiranlığa dönüşmektedir. Bunun olmaması için toplumun özellikle ekonomi sahasındaki faaliyetlerine müdahaleden ve aşırı yasalaşmaktan kaçınmak gerektiğinde hemfikirdiler. Devletin çok yasa üretmesi, zoraki uygulayıcısı olduğu ekonomik sahada faaliyet göstermesi, toplumda üretimin durmasına ve devletin çöküş nedenlerinden birinin açığa çıkmasına sebep olur.

Ayrıca her iki filozofun düşüncesinde, iktidarın ya da kanunun otoritesi, kendi toplumları dışındaki toplumların etkilerine açıktır. Hem etkilemek hem de etkilenmek bağlamında, insanlık öncelikle coğrafi anlamda kendine yakın toplumları, daha sonra ise ulaşabildiği heryerdeki toplumları etkilemektedir.

Yine devletlerin yönetiminde silah ve kalemin gücünü belirtmede filozofların kavramları farklılaşsa da hemfikir oldukları görülür. Silah toplumların militer anlamda gücünü temsil ederken; kalem, ulema veya aydın insanlar eli ile iktidarın gücünü pekiştirmesine yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte her iki filozofta da, devletin hukuk rejimi, içinde bulunduğu siyasi ve tarihi şartlarla bağlıdır ve devlet kurumlarındaki makamları işgal eden kişilerin kanunu uygulama kudretiyle ve etik durumlarının düzeyi ile açığa çıkmaktadır.

Filozofların yaşadıkları dönemin siyasi ve kanuni otoritelerine, toplumsal, düşünce ve düzenlere etkileri muhakkaktır. Fakat hayatlarından verdiğimiz örneklerle de ortaya koyduğumuz gibi, kimi durumlarda siyasi ve hukuki analizlerini otoritelere kabul ettirememişlerdir. Dönemin kabullerine uymayan bilimsel bilgileri de siyasi, hukuki telkinleri de tam olarak anlaşılamamış ve kabul görmemiştir. Bugün ise hem akademik hem de siyasi kurumlarda, tekrar ve dikkatle incelenmektedirler.

Günümüz disiplinleri açısından baktığımızda, oluşturdukları kavram dağarcığı hukuk felsefesi ve sosyolosinde teknik bir dil oluşumuna katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Yine günümüz siyasi ve hukuki sistemlerinin, filozofların tespitlerini içeren düzenlenmeleri bulunmaktadır. Kanunların ve sistemlerin belirleyiciliği, yasalaştırmada, tedvin, kodifikasyon veya karma sistem hareketleri, tarihsel olgunlaşma ile birlikte

gerçekleştiği için, fiozofların dönemin toplum anlayışını temsil ve hatta inşa etme çabaları önemlidir. Hak temelli bir hukukun oluşması ve dolayısıyla İnsan Hakları Hukukunun gelişmesi bakımından bu düşünsel süreçlere dikkat etmek gerekir. Nitekim haklar ve kanunlar üzerinden temellenen devlet anlayışının da ilkeleri burada bulunmaktadır.

Son olarak, Filozoflar hakkında yapılabilecek daha pekçok çalışma olduğu kanaatindeyiz.

- Epistemoloji anlayışlarının kıyası
- Eğitim felsefeleri ve tarih felsefeleri
- İnsan psikolojisinde, grup ve birey algısına, iklim ve coğrafya etkileri
- Filozofların savaş politikaları, askerlik anlayışları
- Filozofların iktisat anlayışları
- Filozofların zaman algıları
- Filozofların Örf Anlayışları
- Filozofların Duygusallık ve Rasyonalite Anlayışları
- Filozofların düşüncesinde Bilim ve İlim Yapmanın Zorlukları.

Bu iki filozof üzerinden daha detaylı çalışmalara konu olması oldukça önemli katkılar sağlayabilir.

BİBLİYOĞRAFYA

İbn Haldûn

İbn Haldun, *Mukaddime*, C; I-lI, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 5.Baskı, Aralık 2007

İbn Haldun, *Mukaddime*, C; I-lI, yayına hazırlayan Dr. Arslan Tekin, İlgi Kültür Sanat Yayınevi, İstanbul, 2015

İbn Haldûn, *Şifau's-sail* (Tasavvufun mahiyeti) hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1977.

İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*. Çev. Ahmed Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul h. 1277.

İbn Haldûn, & Abdüllâtif Subhî. (1276). Miftah ül-iber. Takvimhane-yi Âmire.

İbn Haldûn, Ahmet Cevdet Paşa, & Sahib Molla Pirizade, Mehmed. (1277). *Mukaddime-yi İbn Haldun'un fasl-ı sâdisinin tercümesidir*. Takvimhane-yi Amire.

İbn Haldûn, Çev: Akyüz, Vecdi, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, Et-Ta'rîf bi-İbn Haldun ve Rıhletuhu Garben ve Şarkan, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.

Ibn Khaldūn. (1900). Muqaddimat Ibn Khaldūn: [al-juzʾ al-awwal min Kitāb al-ʻibar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-al-khabar fī ayyām al-ʻArab al-ʻAjam wa-al-Barbar wa-man ʻāṣarahum min dhawī al-sulṭān al-akbar wa-huwa tārīkh waḥīd ʻaṣruh] (Al-Tabʻah 3. ed.). Bayrūt: Al-Maṭbaʻh al-Adabīyah.

Ibn Khaldūn. (1970). Al-Muqaddimah li-Ibn Khaldūn: Al-juzʾ al-awwal min Kitāb al-ʻibar wa-dīwan al-mubtadāʾ fī ayyām al-ʻArab wa-al-ʻAjam wa-al-Barbar wa-man ʻāṣarahum min dhawī al-sulṭān al-akbar: Wa-huwa taʾrīkh. Bayrūt: Dār al-Qalam.

Ibn Khaldūn. (2017). Ibn Khaldūn on Sufism: Remedy for the questioner in search of answers = Shifā' al-sā'il li-tahdhīb al-masā'il (First ed.). Cambridge, UK: The Islamic Texts Society.

Ahmet Arslan, *İbn Haldûn* , 2. bs., Vadi Yay., Ankara 1997.

Al-Azmeh, A. (1986). *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Edited by Bruce B. Lawrence. (International Studies in Sociology and Social Anthropology, Vol. XL.) pp. viii, 136Leiden, E. J. Brill, 1984. Guilders 44. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, 118*(1), 101-102.

Alatas, Syed Farid, & Alatas, S.F. (2013). *Ibn Khaldun*. Oxford University Press.

Aziz Al-Azmeh. (2012). *Ibn Khaldun: A Reinterpretation (Arabic Thought and Culture).* Taylor and Francis.

Baali, F. (2006). Ibn Khaldūn: Rāʼid al-ʻulūm al-ijtimāʻīyah wa-al-insānīyah? (الط بعة 1. ed., Dirāsāt al-Madá). Dimashq: Dār al-Madá lil-Thaqāfah wa-al-Nashr.

Baali, F. & Wardi, A. (1981). *Ibn-Khaldun and Islamic thought-styles, a social perspective.* Boston, Mass. : G.K. Hall

Baali, F., & Wardī, ʻAlī. (1981). Ibn Khaldun and Islamic thought-styles, a social perspective. Boston, Mass.: G.K. Hall.

Black, A. (2008). *The West and Islam: Religion and political thought in world history*. Oxford: Oxford University Press.

Black, A. (2011). The History of Islamic Political Thought. Edinburgh University Press.

Brett, M. (1999). Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib (Collected studies; CS627). Aldershot, Hampshire, Great Britain ; Brookfield, Vt., USA: Ashgate/Variorum.

Canatan, Kadir, *Mukaddime-Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul, 2009.

Dale, Stephen, Frederic, Çev: Ay, Ayşecan; Coşkan, Canan, *Marakeş'in Portakal Ağaçları, İbn Haldun ve İnsan Bilimi*, Say Yayınları, İstanbul, 2018.

Darẉish, Darẉish, Muḥammad, & ʻUthmān, Suhayl. (1978). Min Muqaddimat Ibn Khaldūn : Al-siyāsāt wa-al-iqtiṣād (Mukhtār min al-turāth al-ʻArabī ; 2). Dimashq: Wizārat al-Thaqāfah.

Duraysī, F. (2010). Ibn Khaldūn : Khāriṭat jughrāfīyat al-thaqāfah al-ʻArabīyah al-Islāmīyah : Takwīnan wa-taḥwīlan (الط بعة الأول ى.. ed.). [Tunis]: Dār Ishrāq lil-Nashr.

Ebu Zeyd, Nasr Hamd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

El Cabiri, Muhammed Abid, *Arap Ahlakı Aklı*, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

El Gannuşi, Raşid, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, Mana Yayınları, İstanbul.

El-Fasi, Allal, *İslam Hukuk Felsefesi*, Mana Yayınları, İstanbul, 2014.

Eliaçık, İhsan, *İbn Haldûn*, Tekin Yayınevin, Şubat, 2018.

Farid Alatas, S. (2014). *Applying Ibn Khaldūn : The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. London: Routledge.

Fischel & Fischel, Walter Joseph. (1952). Ibn Khaldūn and Tamerlane: Their historic meeting in Damascus, 1401 a.d. (803 a. h.) A study based on Arabic manuscripts of Ibn Khaldūn's "Autobiography,". Berkeley: University of California Press.

Fromherz, Allen James. (2010). *Ibn Khaldun: Life and Times: Life and Times*. Edinburgh University Press.

Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, 12. Baskı, Ankara, 2017.

Hatemi Hüseyin, *İslam Hukukunda Devlet Yapısı*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970.

Heshmati, Almas & Tausch, Arno. (2009). *Asabiyya: Re-Interpreting Value Change in Globalized Societies.*

Highlights of Ibn Khaldun's legacy: Exhibition. (2006). Tunis: Ministry of Culture and Heritage Conservation.

‘Atīq, F. & Pakistan Writers' Co-operative Society. (2012). Ibn-i Ḵẖaldūn aur jadīd ta‘līmī naẓrīyāt. Lāhaur: Pākistān Rā’iṭarz Koāpreṭiv Sosā’iṭī : Taqsīmkār, Koāprā Buk Shāp aiṇḍ Ārṭ Gailarī.

‘Aẓmah, ‘Azīz. (2003). *Ibn Khaldūn: An essay in reinterpretation (CEU medievalia*; 4). Budapest, Hungary; New York: Central European University Press.

‘Uṣaymī, ‘Abd al-Muḥsin ibn Aḥmad. (2013). Mukhtaṣar Muqaddimat ibn Khaldūn (الأولى الطبعة.. ed.). Al-Riyāḍ: Qurṭubah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.

International Conference on Ibn Khaldūn's Intellectual Legacy, Osman Bakar, & Baharuddin Ahmad. (2006). Ibn Khaldūn's legacy and its significance: Proceedings international conference. [Kuala Lumpur]: International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia.

Irwin, R. (2018). *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press.

İslam Ansiklopedisi, C, 5-8 II. İbn Haldun maddesi.

Lacoste, Yves, Çev: Sert, Mehmet, *İbn Khaldoun Tarih Biliminin Doğuşu*, Ayrıntı Yayınları, 2012, İstanbul.

Mahdi, M. (1957). Ibn Khaldūn's philosophy of history: A study in the philosophic foundation of the science of culture. London: G. Allen and Unwin.

Marrāq, ʻAbd al-Karīm., Ibn Khaldūn, Shinnūfī, ʻAlī, & Ṣubḥī, ʻAlī. (1978). Aḍwāʾ ʻalá Muqaddimat Ibn Khaldūn: Dirāsah wa-nuṣūṣ mustarsilah lil-sanah al-sābiʻah min al-taʻlīm al-thānawī wa-tarshīḥ al-muʻallimīn bi-al-Jumhūrīyah al-Tūnisīyah. Tūnis: Dār al-Maʻrifah lil-Nashr.

Pirizade Mehmet Sahip Efendi, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, İst. 1275

Quatremère & Quatremère, Etienne. (1970). Muqaddimat Ibn Khaldūn wa-hiya al-juzʾ al-awwal min Kitāb al-ʻIbar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-al-khabar. Bayrūt: Maktabat Lubnān.

Rabīʻ, M. & Ibn Khaldūn. (1967). *The political theory of Ibn Khaldūn*. Leiden: E. J. Brill.

Rabīʻ, M. & Ibn Khaldūn. (1981). Al-Naẓarīyah al-siyāsīyah li-Ibn Khaldūn: Al-manhaj al-jadīd, mafhūm al-ʻaṣabīyah, al-tafsīr al-ʻaqlānī li-taṭawwurāt al- khilāfah al-Islāmīyah, mafhūm al-malik (Al-Ṭabʻah 1 al-ʻArabīyah. ed.). [Cairo: S.n.].

Salama, Mohammad R. (2011). *Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldun*. I.B.Tauris.

Sati el-Husri, Çev: Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn Üzerine Araştırmalar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001

Say Seyfi, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi ve Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İlk Harf Yayınları, İstanbul, 2011.

Shafīq, M. (2010). *Ibn-i Ḵh̲aldūn: Fard, mu'āsharah aur tamaddunī irtiqā'. Lāhaur:* Bīkan Buks.

Sharaf al-Dīn, F. & Ṭārmasrī, Ḥasan 'Āmah Kun. (2017). Ibn Khaldūn (الأولى الطبعة.. ed.). Al-Shāriqah: Kalimāt lil-Nashr wa-al-Tawzī'.

Sīdū, A. (2016). Al-Mu'arrikh wa-al-mufakkir 'Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn : Tawthīq bibliyūjrāfī bi-āthārihi wa-mā kutiba 'anhu (الأولى الطبعة.. ed., Kitāb al-Riyāḍ; 190). Al-Riyāḍ: Mu'assasat al-Yamāmah al-Ṣuḥufīyah.

Sivers, P. (1968). *Caliphate, royalty and decline: The political theory of Ibn Khaldun.*

Togan Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, LO. Fen. Fak. Yay., 1969 .

Topçuoğlu Hamide, *Hukuk Sosyolojisi*, A.Ü. Huk, Fak. Yay., 1969.

Ülken H.Z. , *İslam Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara.

Zaid Ahmad. (2004). *The Epistemology of Ibn Khaldun* (Culture and Civilization in the Middle East). Taylor and Francis.

Zâkir Kadiri Ugan, *İbn Haldûn Mukaddimesi*. Milli Eğitim Yayınları. 1997.

Zeki Cemal, *İbn Haldun*. İstanbul. 1317.

…….. Editörler: Tuncel, Ahu, Kurtul Gülenç, *Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi,* Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.

…..*Geçmişten Geleceğe İbn Haldun Vefatının 600. Yılında Ibn Haldun'u Yeniden Okumak*, Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı, İsam Yayınları, 3 - 4 Haziran 2006.

Herbert Spencer

Spencer, *Social Statics, John Chapman, London, 1851* http://oll.libertyfund.org/titles/spencer-social-statics, (Erişim), 28.03. *2014.*

Spencer, *Autobiyography, Appleton And Company Press, Newyork, USA, 1904*

http://oll.libertyfund.org/titles/spencer-an-autobiography-vol-1, (Erişim), 28.03. *2014.*

Spencer, *Education: Intellectual, Moral, Physical,* A.L.Burt Company, Publishers, USA, 1820- 1903.

Spencer, Herbert, *The Principles of Ethics,*2 Cilt, D. Appleton Press, Newyork, USA, 1896.

Spencer, *The Man Versus the State,* The Caxton Printers, Ltd., Idaho, USA, 1960.

Spencer, *The Principles of Psychology, Longman, Brown, Green and Longmans, London, 1855* http://oll.libertyfund.org/titles/spencer-the-principles-of-psychology,(Erişim), 28.03. *2014.*

Spencer, *The Study of Sociology,* Henry S. King, London, 1873 http://oll.libertyfund.org/titles/spencer-the-study-of-sociology, (Erişim), 28.03. *2014.*

Diğer Kaynaklar;

Ab Halim, A. (2013). The Application of Ibn Khaldūn's Theory of Aṣabiyyah to the Modern Period with Special Reference to the Malay Muslim Community in Malaysia, PQDT - UK & Ireland.

Ab Halim, A. (2013). The Application of Ibn Khaldūn's Theory of Aṣabiyyah to the Modern Period with Special Reference to the Malay Muslim Community in Malaysia.

Ab Halim, Asyiqin, "Ibn Khaldūn's Theory of 'Aṣabiyyah and the Concept of Muslim Ummah", Jurnal al-Tamaddun Bil 9 (1) 2014, 33-44

Abd Dixon, A. (1969). The Umayyad Caliphate 65-86/684-705: A Political Study, PQDT - Global.

Abdalla, M. (2004). The Fate of Islamic Science Between the Eleventh and Sixteenth Centuries: A Comprehensive Review of Scholarship from Ibn Khaldun to the Present. Humanomics, 20(3), 26-57.

Abdul Azim Islahi. (2015). Ibn Khaldun’s Theory Of Taxation And Its Relevance. Turkish Journal of Islamic Economics, 2(2), 1-19.

Abdul Ghafar Ismail; Abu Bakar Jaafar, Tax Rate and its Determinations: An Opinion from Ibn Khaldun, IRTI Working Paper 1435-01, IslamicResearch and Training Institute, Kingdom of Saudi Arabia November 6, 2013

Abdullahi, A. (2012). Ibn Khaldun: A Forgotten Sociologist? South African Review of Sociology, 43(3), 24.

Abu-Rmaileh, S. & Hite, Steven J. (1994). Contemplating a Palestinian Educational System: An Analysis of 14th Century Islamic Philosophy as Expressed in Ibn Khaldun's "Muqaddima", ProQuest Dissertations and Theses.

Abu-Sayf, F. (1975). Ibn-Khaldun, Society And Education. Journal of Thought, 10(2), 143-150.

Achcar, G. (1999). Ibn Khaldun's sociology of power: A Weberian interpretation. Cahiers Internationaux De Sociologie, Cvii, 369-388.

Adam, Fadzli, “The Establishment of Islamic Khilafah: How the Classical and Modern Scholars Interpret its Functions”, Middle-East Journal of Scientific Research 22 (4): 512-517, 2014.

Affandi, A. & Puji Astuti, D. (2014). Dynamic model of Ibn Khaldun theory on poverty. Humanomics, 30(2), 136-161.

Ahmad, N & Ahmad, Z. (2008). Interpreting Ibn Khaldun's Principles of Urban Planning toward Sustainability of Cities. Arab World Geographer, 11(3), 189-194.

Ahmad, Z. (1998). The Theoretical Foundation of Ibn Khaldun's Epistemology, Sociology of Knowledge and Classification of Science: A Study of Book Six of the Muqaddima, PQDT - UK & Ireland.

Ahmad, Z. (2017). A 14th Century Critique of Greek Philosophy: The Case of Ibn Khaldun. Journal of Historical Sociology, 30(1), 57-66.

Ahmed, A. (2002). Ibn Khaldun's Understanding Of Civilizations And The Dilemmas Of Islam And The West Today (Article). The Middle East Journal, The Middle East Journal, p. 20-45,vol. 56, no. 1, Winter 2002.

Ahmed, A. (2005). Ibn Khaldun and Anthropology: The Failure of Methodology in the Post 9/11 World 1. Contemporary Sociology: A Journal of Reviews, 34(6), 591-596.

Ahmedullah, Muhammed, "Ibn Khaldun and Karl Marx: Five Centuries of History and Two Civilisations Apart, Yet Remarkably Similar", https://alochonaa.com/2014/10/21/ibn-khaldun-and-karl-marx-five-centuries-of-history-and-two-civilisations-apart-yet-remarkably-similar/.

Akdogan, S. (2014). The tradition of Islamic thought. Turkish Review, 4(6), 685.

Al-Ansari, Abd-al-Hamid, "The Possibility of the Islamic Groups' Participation in Democratic Systems – Positions and Fears", Ibn-Khaldun Center for Development Studies, Islamic Reform Conference October 5-6, 2004.

Al-Azmeh, A. (1986). Ibn Khaldun and Islamic Ideology. Edited by Bruce B. Lawrence. (International Studies in Sociology and Social Anthropology, Vol. XL.) pp. viii, 136 Leiden, E. J. Brill, 1984. Guilders 44. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, 118(01), 101-102.

Al-Dhaheri, K. (2007). An Arabian Approach to Politics: Environment, Tradition and Leadership in the United Arab Emirates, PQDT - UK & Ireland.

Al-Haidari, I. (2014). Ali Al-Wardi and his critique of the human mind. Contemporary Arab Affairs, 1-15.

AL-Mudamgha, A. (1971). Ibn Khaldun's Socio-Historical Theory: A Study In The History Of Ideas, ProQuest Dissertations and Theses.

Al-Rabe, A. (1984). Muslim Philosophers' Classifications of the Sciences: Al-Kindī, Al Fārābī, Al-Ghazālī, Ibn Khaldūn.

AL-Rabe, A. (1984). Muslim Philosophers' Classifications Of The Sciences: Al-Kindi, Al-Farabi, Al-Ghazali, Ibn Khaldun (Middle East), ProQuest Dissertations and Theses.

Alagha, J. (2017). Ibn Khaldun: A sociology of history. International Sociology, 32(2), 180-188.

Alam Choudhury, Masudul; Silvia, Bayu , "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept": Islamic Econ., Vol. 21 No. 1, pp: 49-70 (2008 A.D./1429 A.H.).

Alatas, S. (2006). Ibn Khaldūn and Contemporary Sociology. International Sociology, 21(6), 782-795.

Alatas, S. (2007). The Historical Sociology of Muslim Societies. International Sociology, 22(3), 267-288.

Alatas, S. (2017). Luxury, State and Society: The Theme of Enslavement in Ibn Khaldun. Journal of Historical Sociology, 30(1), 67-76.

Alatas, Syed Farid. 1993 "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies, Comparative Civilizations", Review 29,pp. 29–51.

Ali Çiftçi & Nihat Yilmaz. (2013). İbn Haldun'un Siyaset Teorisi Ve Siyasal Sistem Sınıflandırması Political Theory And Politic System Classification Of Ibn Khaldun. Turkish Studies, 8(7), 83-93.

Ali White. (2009). An Islamic Approach to Studying History: Reflections on Ibn Khaldūn's Deterministic Historical Approach. Intellectual Discourse, 17(2), Intellectual Discourse, 01 December 2009, Vol.17(2).

Almoharby, D. & Neal, M. (2013). Clarifying Islamic perspectives on leadership. Education, Business and Society: Contemporary Middle Eastern Issues, 6(3/4), 148-161.

Altaiy I. Orazbayeva, & Zakish T. Sadvokassova. (2015). The Muqaddimah of Ibn Khaldun and the Specificity of the Social Structure of a Nomad Society (through the Example of Traditional Kazakh Society). Bylye Gody, 36(2), 373-381.

Altan, Çetin, İbn Haldun'da Memluk Askeri Teşkilatı, Eren Yayınları, Ankara, 2007.

Amri, L. (2008). The concept of 'umran: The heuristic knot in Ibn Khaldun. The Journal of North African Studies, 13(3), 351-361.

Anderson, J. (1983). Conjuring with Ibn Khaldun: From an Anthropological Point of View. Journal of Asian and African Studies, 18(3-4), 263-273.

Arabi, B. (1990). Ibn-Khaldun - the Arabian sociology founder. Sotsiologicheskie Issledovaniia (Sotsis), 11, 107.

Ardıç, N. (2008). Beyond 'Science as a Vocation': Civilisational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun. Asian Journal of Social Science, 36(3-4), 434-464.

Ardıç, N. (2017). Khaldunian studies today: The contributions of Syed Farid Alatas. Journal of Historical Sociology, 30(1), 77-85.

Ardıç, N. (2017). Syed Farid Alatas, Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology. Critical Research on Religion, 5(1), 101-104.

Ardiç, N. (2012). Genealogy or Asabiyya? Ibn Khaldun between Arab Nationalism and the Ottoman Caliphate. Journal of Near Eastern Studies, 71(2), 315-324.

Arkoun, M. (1985). A. AL-AZMEH, "Ibn Khaldun in modern scholarship. A Study in Orientalism. Ibn Khaldun. An Essay in reinterpretation" (Book Review). Arabica, 32, 245.

Arnason, J. & Stauth, G. (2004). Civilization and state formation in the Islamic context: Re-reading Ibn Khaldun. Thesis Eleven, (76), 29-48.

Atousa, Amirabedini. (2013). Two Development Theories: Ibn-I-Khaldoun and Wallerstein. Campus-Wide Information Systems, 31(1), 63-Wide Information Systems, 2013, Vol.31(1), p.63-74.

Ayyash, M. (2017). Rethinking the Social–Political through Ibn Khaldûn and Aristotle. Interventions, 19(8), 1193-1209.

Azadarmaki, T. & Ritzer, George. (1992). An Analysis of the Roots of Ibn Khaldun's Social Theory: A Case Study in Sociological Metatheorizing, ProQuest Dissertations and Theses.

Bakar, O. (2017). Towards A New Science of Civilization. A Synthetic Study of the Philosophical Views of al-Farabi, Ibn Khaldun, Arnold Toynbee, and Samuel Huntington. Synthesis Philosophica, 31(2), 311-333.

Basma Ahmad Sedki Dajani, "The Ideal Education in Ibn Khaldun's Muqaddimah", Procedia - Social and Behavioral Sciences 192 (2015) 308 – 312.

Battah, A. (1988). Ibn Khaldun's Principles of Political Economy: Rudiments of a New Science, ProQuest Dissertations and Theses.

Ben-Ari, S. (2009). Language, Civilisation And Globalisation In The 14th Century: Historical Periodicity And The Evolution Of Language At Ibn Khaldūn. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, 62(2), 219-230.

Ben-Ari, S. (2009). Language, civilisation and globalisation in the 14th century: Historical periodicity and the evolution of language at Ibn Khaldūn. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, 62(2), 219-230.

Bensaid, B. & Ben Tahar Machouche, S. (2013). Exploring the relationship between Islamic religious learning and community. Multicultural Education & Technology Journal, 7(4), 317-332.

Bielawski, J. (1959). The Islamic Founder Of Sociology: Ibn Khaldun And His Views On Culture And Society. Kultura I Spoleczenstwo, 3(2), 3-34.

Bland, K. (1983). An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun. Journal of Asian and African Studies, 18(3-4), 189-197.

Boolaky, I. (1994). Ibn Khaldun's Methods In Tradition-Environment Research. Traditional Dwellings and Settlements Review, 6(1), 74-75.

Bosley, R. (1967). Empiricism and Traditionalism in the Philosophy of History of Ibn Khaldun. Dialogue, 6(2), 166.

Boukraa, R. (2008). The Khaldunian concept of ‘Umran/Ijtimaa in light of the current paradigm of post-modern society. The Journal of North African Studies, 13(3), 319-329.

Böke, E. Gümüş (2014). İbn Haldûn ve Fıkıh İlmine Dair Görüşleri. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.24, 93-107

Brett, M. (2004). Ibn Khaldūn: History as Science and the Patrimonial Empire (Book Review). The International History Review, 26(3), 603-605.

BroadBridge, Anne F, “Royal Authority, Justice, and Order in Society: The Influence of Ibn Khaldun on the Writings of al-Maqrizi and Ibn Taghribirdi”, Middle East Documentation Center, The University of Chicago, Mamluk Studies Review VII, 2003, p. 231

Calvert, J. (1985). Ibn Khaldūn and the Orientalist Historiography of the Maghrib, ProQuest Dissertations and Theses.

Ceyhan, Semih, “İbn Haldûn’un Sûfîlere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi”, Islâm Araştırmaları Dergisi, Sayı15, 2006, 51-82.

Chaix-Ruy, J. (1955). Sociology and psychology of social life in the works of Ibn-Khaldun. Revista Mexicana De Sociología, 17(1), 7-22.

Chapra, M. (1999). Socioeconomic and Political Dynamics in Ibn Khaldun's Thought. American Journal of Islamic Social Sciences, 16(4), 17

Chapra, Umer, “ İbn Khaldun’s Theory of Development: Does It Help Explain The Low Performance of The Present Day Muslim World?”, The Journal of Socio-Economics, Volume 37, Issue 2, April 2008, s. 836-863.

Charnay, J. (1979). Economy and Religion in The Works of Ibn Khaldun. The Maghreb Review, 4(1), 6.

Cheddadi, A. (1980). The Islamic System of Power According to Ibn Khaldun. Annales, 35(3 -- 4), 534-550

Cherkaoui, M. (2013). Asabiya: Hamas, Fatah, and the Power of Transformative Solidarity, 73(09), Dissertation Abstracts International, A: The Humanities and Social Sciences, Vol.73(09).

Conyers, J. (1972). Ibn Khaldun: The Father of Sociology? International Journal of Contemporary Sociology, 9(4), 173-181.

Correction: Ibn Khaldūn And Vico: A comparative study. (1981). Islamic Studies, 20(4), 394.

Çaksu, A. (2007). Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered. Asian Journal of Social Science, 35(1), 47-83.

Çaksu, A. (2017). Ibn Khaldun and Philosophy: Causality in History. Journal of Historical Sociology, 30(1), 27-42.

Çaksu, Ali, "İbn Haldun ve Hegel'de tarihte nedensellik: Aristo mirasını yeniden değerlendirmek", Divan Bilim ve Sanat Vakfı, Social Sciences Journal, 2002, s. 51-94.

Çaksu, Ali, (2002):"İbn Haldun ve Hegel'de tarihte nedensellik: Aristo mirasını yeniden değerlendirmek". Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 51-94

Dajani, B. (2015). The Ideal Education in Ibn Khaldun's Muqaddimah. Procedia - Social and Behavioral Sciences, 192, 308-312

Dale, S. (2006). Ibn Khaldun: International Journal of Middle East Studies, International Journal of Middle East Studies, p. 431-451,vol. 38, no. 3, August 2006.

Dale, S. (2015). Return to Ibn Khaldun-Again. Review of Middle East Studies, 49(1), 48-55.

Darbishire, R. (1940). The Philosophical Rapprochement Of Christendom And Islam In Accordance With Ibn Khaldun's Scientific Criticism Of What Is Strange. Muslim World, 30(3), 226-235.

Darling, L. (2007). Social Cohesion (Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East. Comparative Studies in Society and History, 49(2), 329-357.

Davidson, N. (2014). M ohammad R. S alama. Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldūn. The American Historical Review, 119(5), 1817-1818.

Davis, N. (2011). Decentering History: Local Stories And Cultural Crossings In A Global World. History and Theory, 50(2), 188-202.

Delgado, J. (2015). Epistemological Integration: Essentials of an Islamic Methodology. The American Journal of Islamic Social Sciences, 32(1), 95-99.

Demircioglu, A. (2014). A comparison of the views of Ibn Khaldun and Montesquieu in terms of the effect of climatic conditions on human life. Anthropologist, 17(3), 725-734.

Demircioglu, A. (2014). The Effects of Shortage and Abundance on Human Being in Ibn Khaldun Idealism. Studies on Ethno-Medicine, 8(1), 1-6.

Demircioğlu, Aytekin, "İbn Haldun'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı, Doktora tezi", Ankara, Mayıs, 2013.

Deymi-Gheriani, Z. (2008). Ibn Khaldûn's Conception of Language and Mind: Between Tradition and Innovation. The International Journal of the Humanities: Annual Review, 6(3), 155-164.

Dhaouadi, M. (1990). Ibn Khaldun: The Founding Father Of Eastern Sociology. International Sociology, 5(3), 319-33.

Dhaouadi, M. (2005). The Ibar: Lessons of Ibn Khaldun's Umran Mind. Contemporary Sociology: A Journal of Reviews, 34(6), 585-591.

Dhaouadi, M. (2008). The Forgotten Concept of Human Nature in Khaldunian Studies. Asian Journal of Social Science, 36(3-4), 571-589.

Dhaoudi, M. (1984). The Place of Human Nature in Ibn-Khaldun's Thinking. Arab Journal for the Humanities, 4(13), 263.

Dian Paisal Putra & Indra Indra. (2016). Determinant of The Poverty in The Moslem Countries: Ibn Khaldun Development Model. Signifikan, 5(1), 15-30.

Dufani, Suad, الإنسان والقيم عند ابن خلدون, (Man and His Values According to Ibn Khaldun), http://dergipark.ulakbim.gov.tr/alnur/article/view/5000131088/5000120081.

Duric, V. (1974). Ibn Khaldun's Contribution to the Sociological Study of the Community. Sociologija Sela, 12(2-3), Apr-A46.

Ecker, H. (1986). Ibn Khaldun and the Theory of the Marginal Man.

El-Rayes, W. & Butterworth, Charles E. (2008). The Political Aspects of Ibn Khaldun's Study of Culture and History, ProQuest Dissertations and Theses.

El-Rayes, Waseem. (2009). The Political Aspects of Ibn Khaldun's Study of Culture and History, 69(09), 3724.

Ensar Nişanci. (2005). Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye'sinde Yaşanan Krizlerin Analizi = The Analysis of Crises Prevailing in Contemporary Turkey From the Standpoint of Umranian Understanding. Doğuş Üniversitesi Dergisi, 6(2), 237-252.

Esposito, John L., “Rethinking İslam and Secularism”, International Affairs and Islamic Studies at Georgetown University, The Arda Association of Religion Data Archives, Guiding paper series, p.1-26.

Esteban, Damran, “Religion and State in İbn Haldun’s Muqaddimah”, Thesis for McGill Ünv. Montreal, 2004.

ET AL. Ibn Khaldun: Scholars and Politicians. (1958). Political Research, Organization and Design, 1(3), 42.

Ev, H. (2010). Comparing Some Ideas of Ibn Haldun and John Locke about the Epistemology from Some Aspects. Egitim Bilimleri Fakultesi Dergisi, 43(2), 89-122.

Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri, "İbn Haldûn 'un Hukuka Ait Fikirleri ve Tesiri", İbn Haldun Felsefesi 1. Cilt, İş, Türkiye Harsi ve İçtimai Araşt. Mer, 1939, s. 138-155.

Firzly, G. (1973). Ibn Khaldun: A Socio-Economic Study., ProQuest Dissertations and Theses.

Fischel, W. (1951). An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of IBN Khaldun of Tunis (1332-1406) (Book Review). The American Historical Review, 56(4), 862-863.

Fischel, W. (1956). Ibn Khaldūn's Sources for the History of Jenghiz Khān and the Tatars. Journal of the American Oriental Society, 76(2), 91-99.

Fleicher, Cornell, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters", Journal of Asian and African Studies, https://www.deepdyve.com/lp/sage/royal-authority-dynastic-cyclism-and-ibn-khald-nism-in-sixteenth-Os89FYDSvZ.

Fozia, Maryam; Rehman, Ayesha; Farooq, Ayesha, " Entrepreneurship and Leadership: An Islamic Perspective, International Journal of Economics, Management and Accounting, [S.l.], v. 24, n. 1, p. 15-47, june 2016. ISSN 2462-1420.

Frank Peter, "Individualization and Religious Authority in Western European Islam, İslam and Christian–Muslim Relations", Vol. 17, No. 1, 105–118, January 2006.

Fromherz, A. (2014). Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb and their Milieu. Medieval Encounters, 288-305.

Fromherz, A. (2015). Applying Ibn Khaldun: The recovery of a lost tradition in sociology; Makers of Islamic civilization: Ibn Khaldun. The Journal of North African Studies, 1-2.

Fuad Baali and Ali Wardi: "Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective" (Book Review). (1983). Contemporary Sociology, 12(6), 713.

Gamarra, Y. (2015). Ibn Khaldun (1332–1406): A Precursor of Intercivilizational Discourse. 28(3), 441-456.

Garrison, D., Hashemi, Nader, Gilbert, Alan, & Stanton, Andrea. (2012). Ibn Khaldun and the Modern Social Sciences: A Comparative Theoretical Inquiry into Society, the State, and Revolution, ProQuest Dissertations and Theses.

Garrison, Douglas, "Ibn Khaldun and The Modern Social Sciences: A comparative Theoretical Inquiry into Society, The State and Revolution", M.A. Thesis, UMI Dissertaion Publishing, 2012.

Gates, W. (1967). The Spread of Ibn Khaldûn's Ideas on Climate and Culture. Journal of the History of Ideas, 28(3), 415-422.

Gazâlî, Çev: Ömer Dönmez, *Mizânü'l Amel*, Hisar Yayınevi

Gazâlî, Çev: Şadi Eren, *Mişkatu'l Envar*, Nesil Yayınları, Mayıs, 2010

Gellner, E. (1961). From Ibn Khaldun To Karl Marx. Political Quarterly, 32(4), 385-392.

Gellner, E. (1975). Cohesion and Identity: The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim. Government and Opposition, 10(2), 203-218.

Gellner, E. (1982). Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective (Book Review). The British Journal of Sociology, 33(2), 295-296

Ghanem, A. (2008). Review: Theoretical Concerns: Mahmoud Dhaouadi, New Explorations in the Making of Ibn Khaldun's Umran (Civilization) Mind. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 2003 (English), 273 pp. index; Tunis: University Publication Centre, 1997 (Arabic), 268 pp., ISBN 9830650537, US$12.95. International Sociology, 23(2), 221-224.

Ghanem, A. & Dhaouadi, Mahmoud. (2008). New Explorations in the Making of Ibn Khaldun's Umran (Civilization) Mind (Tr from Arabic). International Sociology, 23(2), 221-224.

Gıyasettin Arslan, "İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü", Usûl, 8 (2007/2), 71 - 108.

Gibb, H. (1933). The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 7(1), 23-31.

Gräf, E. (1953). WALTER J. FISCHEL, Ibn Khaldūn and Tamerlane. Their historic meeting in Damascus, 1401 a. d. (803 a. h.): A study based on arabic MSS of Ibn Khaldūn's, Autobiography", with a translation into English, and a commentary. - University of California Press: Berkeley and Los Angeles 1952. — 149 S. Oriens, 6(1), 158-160.

Hafez, Z. (2012). Islam, Orientalism, and intellectual history: Modernity and the politics of exclusion since Ibn Khaldun. Contemporary Arab Affairs, 5(1), 142-145.

Hames, C. (1987). Genealogical Filiation [nasab] in the Society of Ibn Khaldun. L'Homme, 27(2), 99-118.

Haniza Khalid. (2015). The role of institutions in driving economic change: Comparing the thoughts of Ibn Khaldūn and Douglass C. North. Intellectual Discourse, 23(2), Intellectual Discourse, 01 December 2015, Vol.23(2).

Hannoum, A. (2003). Translation And The Colonial Imaginary: Ibn Khaldûn Orientalist. History and Theory, 42(1), 61-81.

Hasan, Z. (2007). Labour as a Source of Value and Capital Formation: Ibn Khaldun, Ricardo, and Marx – A Comparison. Journal of King Abdulaziz University-Islamic Economics, 20(2), 43-56.

Hess, A. (1972). Firearms and the Decline of Ibn Khaldun's Military Elite. Archivum Ottomanicum, 4, 173.

Hopkins, N. & هوبكنز, &. (1990). Engels and Ibn Khaldun / خلدون وابن إنغلز. Alif: Journal of Comparative Poetics, (10), 9-18.

Hopley, R. (2016). Plague, Demographic Upheaval and Civilisational Decline: Ibn Khaldūn and Muḥammad al-Shaqūrī on the Black Death in North Africa and Islamic Spain. Landscapes, 17(2), 171-184.

Hossain, D. & Mustari, S. (2013). Ibn Khaldun on the Aspects of Making a Living: A Socio-Economic Analysis. Middle East Journal of Business, 8(1), 60-69.

Hourani, G. (1982). Ibn Khaldun's Historical Methodology. The Maghreb Review, 7(5), 99.

İbn Sina, Çev; Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, *el-İşârât ve't- Tenbîhât*, İslam Felsefesi Klasikleri, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005

Ibraham, H. (1988). Leisure, idleness and Ibn Khaldun. Leisure Studies, 7(1), 51-57.

Ibrahim, S. (2003). Reviving Middle Eastern Liberalism. Journal of Democracy, 14(4), 5-10.

Ilicak, H. & Kafadar, Cemal. (2011). A Radical Rethinking of Empire: Ottoman State and Society during the Greek War of Independence (1821–1826), ProQuest Dissertations and Theses.

Ingole, A. (2015). Revisiting "Assabiyyah" in Ibn Khaldun's "Muqadimmah": Explaining the Recalcitrance of Social Solidarity in the Political. The International Journal of Interdisciplinary Global Studies, 10(1), 33-40.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Dodo Press, 2009.

Irwin, Robert, (1997), "Toynbee and IbnKhaldun", Middle Eastern Studies, vol. XXXIII, pp. 461-79.

ISLAHI, Abdul AZIM; Islamic Economics Institute, King Abdulaziz. (2015). Ibn-İ Haldun'un Vergileme Teorisi Ve Önemi. Türkiye İslam İktisadi Dergisi, Türkiye İslam İktisadi Dergisi; Vol 2, No 2; 1-19.

Islam, S. & Hossain, A. (2017). Understanding the Society and Governance of Bangladesh through the Lens of Ibn Khaldun. Open Journal of Social Sciences, 05(04), 194-215.

Itzkowitz, N. (1968). Ibn Khaldūn in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (1382-1406). A Study in Islamic Historiography (Book Review). The American Historical Review, 73(3), 871-872.

Jamal, M. (2012). Ibn Khaldun's Asabiyah: Past and Present. Pakistan Perspectives, 17(2), 77-89.

Jamshidiha, G. (1997). Ibn Khaldun: Social Evolution and Social Change: A Study in Historical Sociology, PQDT - Global.

Jilani Ben Touhami Meftah. (2011). The meaning and dialectics of education, teaching, refinement, urbanisation and civilisation: A Khaldounic point of view. Int. J. of Arab Culture, Management and Sustainable Development, 2(1), 3.

Johnson, S. (1991). The Umranic Nature of Ibn Khaldūn's Classification Of The Sciences. Muslim World, 81(3- 4), 254-261.

Johnson, S. & Al-Ani, Salman H. (1989). A Critical Analysis of the Epistemological Basis of Ibn Khaldun's Classification of the Sciences, ProQuest Dissertations and Theses.

Kalpakian, Jack, Ibn Khaldun's influence on current international relations theory, The Journal of North African Studies Vol. 13, No. 3, September 2008, 363–376.

Katsiaficas, G. (1999). Ibn Khaldun: A dialectical philosopher for the 21st century. New Political Science, 21(1), 45-57.

Katsiaficas, G. (2014). A personal perspective on individual and group: Comparative cultural observations with a focus on Ibn Khaldun. Journal of Biosciences, 39(2), 327-332.

Kayapınar, M. (2008). Ibn Khaldun's Concept of Assabiyya: An Alternative Tool for Understanding Long-Term Politics. Asian Journal of Social Science, 36(3-4), 375-407.

Kayapinar, M. & Mazrui, Ali. (2011). The Theory of Asabiya in Comparison with the Social Contract Approach (an Interpretive Study in Comparative Political Theory), 72(03), 1067.

Kennedy, J. (2011). Prophets armed: Muhammad Ibn Khaldun and Niccolò Machiavelli. Theology, 114(2), 101-107.

Khaled Abou El Fadl. (2002). Constitutionalism And The Islamic Sunni Legacy. Ucla Journal of Islamic and Near Eastern Law, 1, 67-269.

Khaled Abou El-Fadl, “Islam and the Challenge of Democratic Commitment”, Fordham International Law Journal, Volume 27, Issue 1 2003.

Khalifa, I. (1972). An Analytical Study Of "Asabiyah": Ibn-Khaldun's Theory Of Social Conflict, ProQuest Dissertations and Theses.

Khoirunnisa’, S. (2015). Ibn Khaldûn’s Perspective About Equilibrium of Price in Muqaddimah Book. JURISDICTIE, 6(1), 63.

Kluge, A. (1981). The "objective" of Ibn Khaldun and Max Weber.

Koca, Ferhat, İbn Haldun’un Fıkhı Birikimi ve İslam Hukuk Tarihiyle İlgili Görüşleri (*Mukaddime* Çerçevesinde), Geçmişten Geleceğe İbn Haldun İSAM Yayınları, 3-4 Haziran 2006.

Korkusuz, M. (2015). An Overview On Nationalism In Context Of Ibn Khaldun S Approach And Global Asabiyya Model. Journal of International Social Research, 8(40), 277.

Korkut. (2008). Ibn Khaldun's Critique of the Theory of al-Siyâsah al-Madaniyyah. Asian Journal of Social Science, 36(3-4), 547-570.

Kurtoglu, Z. (2006). Reading Our Age through Ibn Khaldun's Work. Toplum Ve Bilim, (107), 43-65.

Kuşakcı, S. & İyigün, N. (2017). An Ethical Administration Trilogy: The Concepts of Integrity, Justice, and Benevolence Based on Kutadgu Bilig and Siyasat-Nama. Is Ahlakı Dergisi, 10(1), 115-145

Kuşpınar, Bilal, *İbni Sina’da Bilgi Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Düşünce Eserleri Dizisi, İstanbul, 1995

Kuyucuoğlu İsa, Sosyolojinin Kuruluşunu Etkileyen Düşünce Akımları ve Klasik Sosyolojide Yöntem Tartışmaları, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The

Journal of International Social Research Cilt: 8 Sayı: 36 Volume: 8 Issue: 36 Şubat 2015 February 2015.

Lakhsassi, A. (1984). Fuad Baali and Ali Wardi, Ibn Khaldūn and Islamic Thought-Styles. A Social Perspective (Boston: G. K. Hall and Co., 1981). Pp. xii 155. Bibliography. Index. International Journal of Middle East Studies, 16(03), 413-416.

Lana, R. (1987). Ibn Khaldun and Vico: The Universality of Social History. The Journal of Mind and Behavior, 8(1), 153.

Lawrence, B. (1983). Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology. Journal of Asian and African Studies, 18(3-4), 154-165.

Lawrence, B. (2015). Ibn Khaldun/Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology. The Middle East Journal, 69(2), 318-319.

Lawrence, B., & Alatas, Syed. (2015). Ibn Khaldun. The Middle East Journal, 69(2), 318.

Leezenberg, Michael, "Ibn Khaldun", Oxford bibliographies, http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0038.xml.

Lelli, G. (2014). Neo-Platonism in Ibn Khaldūn's Poetics. Al-Masaq, 26(2), 196-215.

London, J. Allen, Danielle S., Bashkin, Orit, Tarcov, Nathan, Wedeen, Lisa, & Woods, John. (2009). "Speaking through the Voice of Another": Forms of Political Thought and Action in Medieval Islamic Contexts, ProQuest Dissertations and Theses.

Lukman, Thaib, "Concept of Political Authority in the Islamic Political Thought", International Journal of Humanities and Social Science Invention, Volume 1 Issue 1, December, 2012, PP.12-19.

Machouche, Salah; Bensaid, Benaouda , "The roots and constructs of Ibn Khaldūn's critical thinking", Intellectual Discourse, 23:2 (2015) 201-228.

Mahdi, M. (1954). Ibn Khaldun's Philosophy Of History, ProQuest Dissertations and Theses.

Makkī, ‘Abd al-Razzāq. (1970). Al-Fikr Al-falsafī ‘inda Ibn Khaldūn.

Malešević, S. (2015). Where does group solidarity come from? Gellner and Ibn Khaldun revisited. Thesis Eleven, 128(1), 85-99.

Manoochehri, Abbas, “İbn Haldun on Political Change”, International Journal of History and Cultural Studies (IJHCS) Volume2, Issue 4, 2016, PP 1-9

Masudul Alam Choudhury, “İbn Khaldun’s Political Economy”, İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi, 2016/2; 1-33.

Mccorriston, J. (2013). Pastoralism and Pilgrimage. Ibn Khaldūn’s-State Model and the Rise of Arabian Kingdoms. Current Anthropology, 54(5), 607-641.

Messier, R. (2008). The worlds of Ibn Khaldun: Introduction. The Journal of North African Studies, 13(3), 275-277.

Mieczkowski, B. (1987). Ibn Khaldun's Fourteenth Century Views on Bureaucracy. The American Journal of Islamic Social Sciences, 4(2), 179-199.

Mohamad, M. (2017). The Educational and Psychological Aspects in the “Introduction” of Ibn Khaldun. Journal of Educational and Psychological Studies [JEPS], 11(3), 586.

Mohammad, F. (1998). Ibn Khaldun's Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx and Durkheim. The American Journal of Islamic Social Sciences, 15(2), 25-45.

Mouhammed, A. (2007). On Ibn Khaldun's Contribution to Heterodox Political Economy. History of Economics Review, (46), 89-105.

Mouhammed, A. (2008). On Ibn Khaldun's critique of the market economy with some lessons to the Arab world. Journal of Third World Studies, Xxv(2), 207-228.

Mouhammed, A. (2009). An Integrated Theory of the Rising and Falling of Great Powers. The Journal of Applied Business and Economics, 10(3), 1-18.

Mouhammed, Adil H. (2007). On Ibn Khaldun's contribution to heterodox political economy.(Company overview). History of Economics Review, (46), 89

Mufti, M. (2009). Jihad As Statecraft: Ibn Khaldun On The Conduct Of War And Empire. History of Political Thought, 30(3), 385-410.

Muhammad, M. (1980). Ibn Khaldūn And Vico: A comparative study. Islamic Studies, 19(3), 195-211.

Muhammet Özdemir. (2013). İbn Haldûn ve Hegel'in Tarih Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı The Meaning of Ibn Khaldûn's and Hegel's Philosophy of History in the Context of Turkey. Turkish Studies, 8(7), 415-428.

Muhammet Özdemir. (2014). Ibn Khaldun's Text al-Muqaddima in terms of Plato's and Aris-totle's Views of Policy. Mütefekkir, 1(2), 107-121.

Nasyrov, Ilshat, "Views of Ibn Khaldun and Aristotle on State" at "International Symposium of Religious and Philosophical Texts: Rereading, Understanding and Comprehending them in the 21st Century" 20-21 October 2011 Istanbul, Turkey.

Nesrin Candan. (2007). İbn Haldûn ’un Gözüyle Kamu Maliyesi Yaklaşımı(Public Finance Approach From Ibn Khauldan’s Point of View). Yönetim Ve Ekonomi, 14(2), 235-245.

Nettler, R. (1967). A Translation and Descriptive Analysis of the Chapter on Theology in the Muqaddimah of Ibn Khaldūn, ProQuest Dissertations and Theses.

Nizamuddin, A. & Şentürk, R. (2008). The Sociology of Civilisations: Ibn Khaldun and a Multi-Civilisational World Order. Asian Journal of Social Science, 36(3-4), 516-546.

Norris, H. (2000). Ibn Khaldun and the medieval Maghrib. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 63(1), 111.

Nurture over Nature: Habitus from al-Fārābī through Ibn Khaldūn to ʿAbduh. (2017). Journal of American Oriental Society, 137(1), 1-24.

Okene, Ahmed Adam & Ahmad, Shukri B. (2011). Ibn Khaldun, cyclical theory and the rise and fall of Sokoto Caliphate, Nigeria West Africa. International Journal of Business and Social Science, 2(4), 80.

Okumuş, Fatih, *İslami Hareketin İktidar Deneyimi, Tunus ve Mısır*, Mana Yayınları, 2015, İstanbul.

Orwin, A. (2017). In Search of the Vanished Caliphate. Current Trends in Islamist Ideology, 21, 5-116.

Osman, G. (2003). The historian on language: Ibn Khaldun and the communicative learning approach. Middle East Studies Association Bulletin, 37(1), 50-57.

Özdemir, Muhammet, İbn Haldun ve Hegel'in Tarih Felsefelerinin Türkiye Bağlamında Anlamı, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/7 Summer 2013, p. 415-428, Ankara.

Öztürk, Armağan, "Düzenin Meşruluğu Sorunu Bağlamında İbn Haldûn Felsefesinin Değerlendirilmesi", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 63-1.

Pacurar, G. & Mikhail, Maged S. A. (2015). Imagining Distant Lands: Representations of Geographical Otherness in Ibn Khaldun's Muqaddimah, ProQuest Dissertations and Theses.

Pasha, Z. (1951). Ibn Khaldun, Sociologist: A Fourteenth Century Pioneer, ProQuest Dissertations and Theses.

Patriarca, G. (2010). A Medieval Approach to Social Sciences: The Philosophy of Ibn Khaldun. Journal of Markets and Morality, 13(1), N/a.

Prendergast, C. (1989). Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought. (Book Review). Contemporary Sociology, 18(4), 641-642.

Pruett, G. (1985). Through A Glass Darkly: Knowledge Of The Self In Dreams In Ibn Khaldūn's Muqaddima. Muslim World, 75(1), 29-44.

Qadir, H. (2014). Rethinking ibn Khaldun and his intellectual legacy: Myth or reality. ZENITH International Journal of Multidisciplinary Research, 4(2), 245-252.

Qadir, M. (1941). The Social And Political Ideas Of Ibn Khaldun. The Indian Journal of Political Science, 3(2), 117-126.

R. A. N. (1932). Ibn Khaldun, Historian, Sociologist, and Philosopher. By Nathaniel Schmidt. 9½ × 6, pp. 67. New York: Columbia University Press, 1930. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, 64(01), 213-214.

Rosen, L. (2005). Theorizing from Within: Ibn Khaldun and His Political Culture. Contemporary Sociology: A Journal of Reviews, 34(6), 596-599.

Rosenthal, E. (1940). Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker Of The Fourteenth Century. Bulletin of the John Rylands Library, 24(2), 307-320.

Rosenthal, E. (1979). Ibn Khaldun As A Political Thinker. The Maghreb Review, 4(1), 1.

Rosenthal, Erwin I.J. (1996). Çev: Ali Çaksu, *Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi,* İbn Haldun Güç Devleti Teorisi, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996

Rosenthal, F. (1983). Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332 - March 17, 1406). Journal of Asian and African Studies, 18(3-4), 166-178.

Rousan, Z. (1990). Causation and Determinism at Ibn Khaldun. Arab Journal for the Humanities, 10(37), 92

Salah Machouche & Benaouda Bensaid. (2015). The roots and constructs of Ibn Khaldūn's critical thinking. Intellectual Discourse, 23(2), Intellectual Discourse, 01 December 2015, Vol.23(2).

Salahaddin, Bisuyuni, Rasulen, خلدون إبن عند والإقتصاد السياسة, (Economy and Policy in Ibn Khaldun).

Salama, M. & Knysh, A. (2013). Islam, orientalism and intellectual history: Modernity and the politics of exclusion since Ibn Khaldun. Islam, 90(1), 197-201.

Salem, L. (1973). The Concept of Power in the Work of Ibn Khaldun. Cahiers Internationaux De Sociologie, 55, 293-314.

Santoro, D. (1995). Sociology and Ibn Khaldun's "New Science": Reflections on Ferrante's Call to Globalize the Sociology Curriculum. Sociological Viewpoints, 11, 11-29.

Sarışbaş, Hakan, “Kantian Alturism in Economics in İbn Khaldun”, Munich Personal RepEc Archive, 1 Auqust 2007, *Büyüme Maceramız: Yetişebiliyor muyuz?* (February 2008): pp. 95-120.

Schleifer, A. (1985). Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic and Knowledge: An Islamic Phenomenology. American Journal of Islamic Social Sciences, 2(2), 225.

Semaan, K. (1966). Education In Islam, From The Jahiliyyah To Ibn Khaldun. Muslim World, 56(3), 188-198.

Sentürk, R., Kayapinar, M., Sunar, L., Yasliçimen, F., Ardiç, N., Türker, &., . . . Loh, J. (2008). Ibn Khaldun. Asian Journal of Social Science, 36(3-4), 375-611.

Sergejeff, Andrei, “Modernity in the Eyes of The Beholder: The Case of İbn Khaldun, Studia Orientalia Electronica, [S.l.], v. 107, p. 273-282, aug. 2015. ISSN 2323-5209.

Shah, Muhammad Sultan, “Pre-Darwinian Muslim Scholars’ Views on Evolution”, http://results.pu.edu.pk/images/journal/uoc/PDF FILES/(11)%20Dr.%20Sultan%20Shah_86_2.pdf.

Shiber, S. (1970). Ibn Khaldun On City Planning. Ekistics, 29(173), 289-291.

Sidani, Y. (2008). Ibn Khaldun of North Africa: An AD 1377 theory of leadership. Journal of Management History, 14(1), 73-86.

Sidani, Yusuf, “Ibn Khaldun of North Africa: an AD 1377 theory of leadership”, January 2008.

Sik-Liong Ang, Patrick Kim Cheng Low, Saad Abd Sattar Al-Harran, “Islamic leadership lessons from the 9th century based on Ibn Khaldun’s Muqaddimah” Educational Research (ISSN: 2141-5161) Vol. 3(3) pp. 212-219, March 2012

Silvia, B. & Choudhury, M. (2008). A Critique of Ibn Khaldun’s Causality Concept. Journal of King Abdulaziz University-Islamic Economics, 21(1), 49-70.

Simon, R. & Brett, M. (2004). Ibn Khaldun: History as science and the patrimonial empire. International History Review, Xxvi(3), 603-604.

Slomp, J. (1997). 'Moderate' Muslim found Ibn Khaldun society. Journal of Muslim Minority Affairs, 17(2), 363.

Soraty, Y. (1985). Ibn Khaldun's Views On Man, Society, And Education (Tunisia, Egypt), ProQuest Dissertations and Theses.

Soyer, M. (2011). Examining the Origins of Sociology: Continuities and Divergences between Ibn Khaldun, Giambattista Vico, August Comte, Ludwig Gumplowicz, and Emile Durkheim, 49(01), 0211.

Sune, E. (2016). Non-Western International Relations Theory and Ibn Khaldun. All Azimuth, 5(1), 79-88.

Susic, H. (1970). History And Social Science In Ibn Khaldun's Prolegomena. Sociologija, 12(2), 257-267.

Syed Farid Alatas. (2006). Ibn Khaldn and Contemporary Sociology. International Sociology, 21(6), 782-795.

Şentürk, Recep, “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?”, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 16, 2006, 89-121.

Talib, M. (2005). Review: The Epistemology of Ibn Khaldun. Journal of Islamic Studies, 16(1), 70.

Tekin, K. & Saliba, George. (2016). Reforming Categories of Science and Religion in the Late Ottoman Empire, ProQuest Dissertations and Theses.

Tekin, Mustafa, *Hikmet Sosyolojisi*, Mana Yayınları, Mart 2017, İstanbul

The Place of Human Nature in Ibn-Khaldun's Thinking, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 16, 2006, 43-87.

Tibi, B. (2005). Is there an Islamic challenge to the identity of Europe? An Euro-Islamic "Asabiyya" as bridge and cultural orientation in the clash of civilizations. Religion Staat Gesellschaft, 6(1), 19-62.

Tomar, C. (2008). Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World. Asian Journal of Social Science, 36(3-4), 590-611.

Turker, Omer, “The Nature of Royal Authority (Mulk) in the context of Continuity and Mutability in Ibn Khaldūn’s Thought”, İlahiyat Studies

Türker &. (2008). The Perception of Rational Sciences in the Muqaddimah: Ibn Khaldun's Individual Aptitudes Theory. Asian Journal of Social Science, 36(3-4), 465-482.

Türker, Ömer. “*Mukaddime*’de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn’un “Bireysel Yetenekler Teorisi.” İslam Araştırmaları Dergisi 15 (2006): 33-50.

Türker. (2010). The Nature of Royal Authority (Mulk) in the context of Continuity and Mutability in Ibn Khaldūn’s Thought. Ilahiyat Studies, 1(1), 29-49.

Van Den Bent, J. (2016). “None of the Kings on Earth is Their Equal in “aṣabiyya”: The Mongols in Ibn Khaldūn's Works. Al-Masāq, 28(2), 171-186.

Vukoičić Jelena. (2015). Political theory of Ibn Khaldun. Kom: Časopis Za Religijske Nauke, 4(2), 111-134.

Wahabuddin Ra’ees. (2004). ‘Aṣabiyyah, Religion and Regime Types: Re-reading Ibn Khaldūn. Intellectual Discourse, 12(2), Intellectual Discourse, 01 December 2004, Vol.12(2).

Wardi, A. (1950). A Sociological Analysis Of Ibn Khaldun's Theory: A Study In The Sociology Of Knowledge, ProQuest Dissertations and Theses. June 1950, Austin, The University of Texas.

Watt, W. (1952). An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332–1406). Translated and arranged by Charles Issawi. London: John Murray, 1950. 6s. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, 84(1-2), 91-92.

Wawan Hernawan. (2015). Ibn Khaldun Thought: A review of al-Muqaddimah Book. Jurnal Ushuluddin, 23(2), 173-184.

White, H. (1959). Ibn Khaldûn in World Philosophy of History. Comparative Studies in Society and History, 2(1), 110-125.

Winkel, E. (1988). The Ontological Status of Politics in Islam and the Epistemology of Islamic Revival, ProQuest Dissertations and Theses.

Wylie, D. (2008). Decadence? The Khaldunian cycle in Algeria and South Africa. The Journal of North African Studies, 13(3), 395-408.

Yalçınkaya, M A. Learned Patriots: Debating Science, State, and Society in the Nineteenth Century Ottoman Empire. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

Yaslıçimen, F. & Sunar, L. (2008). The Possibilities of New Perspectives for Social Sciences: An Analysis Based on Ibn Khaldun's Theory of Umrân. Asian Journal of Social Science, 36(3-4), 408-433.

Young, W. (1973). Ibn Khaldun and the Islamic State. Cahiers Internationaux De Sociologie, 55, 315-320.

Yumuk, Recep, "İbn-i Haldun'da Devlet Görüşü", http://dergipark.gov.tr/download/article-file/29775.

Zaid, Ahmad, "A 14th Century Critique of Greek Philosophy: The Case of Ibn Khaldun", J Hist Sociol. 2017; 30: 57–66.

ر ثة ية شخصـ ن اب خ لدون ف ي إب داع علم ع مران ال بشري ال (علم تماع ج الا-, "The Effect of Ibn Khaldoun's Character on the Innovation of the Science of Undeveloped Mankind – Sociology", https://scholar.najah.edu/sites/default/files/conference-paper/thr-shkhsy-bn-khldwn-fy-bd-lm-lmrn-lbshry-lm-ljtm.pdf.

جهاد علي دة سعاي ال- , دراسة ية ل ي ل ح ت ة قدي ن لمآخذ ل على كر ف ن اب خ لدون ه ي نظرت ف لعرب ل, اتـ بعه الذي والدولةوالمنهج العصبية ونظريتي, http://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/human/images/stories/3-2014/ar/495-523.pdf.

مبروك, &. & Mabrook, A. (1996). ك سار الانـ يةالمراوغ لعقلانـ ل: من ن اب رشد ى إل ن اب خ لدون / The Evasive Defeat of Rationalism: From Ibn Rushd to Ibn Khaldūn. Alif: Journal of Comparative Poetics, (16), 89-115.

Gazete Makaleleri

Dr. Ibrahim H. Oweiss. (2009, May 15). Study - Ibn Khaldun, Father of Economics [opinion]. Africa News Service, p. Africa News Service, May 15, 2009.

Encounter of Civilizations: IBN Khaldun exhibit opens at headquarters. (2006, December 15). M2 Presswire, p. M2 Presswire, Dec 15, 2006.

Ibn Khaldun: How a 14th century Arab writer can help us decode the chaos in today's Middle East and North Africa. (2018, January 30). Premium Official News, p. Premium Official News, Jan 30, 2018.

Ibn Khaldun's great work resonates 700 years on. (2018, March 10). Financial Times, p. 8.

Ibn Khaldun's great work resonates 700 years on. (2018, March 10). Financial Times, p. 8.

Mahdi, M. (1957, August 18). Ibn Khaldun. The Times of India (1861-current), p. 4.

Off the Mark on Polymath Ibn Khaldun's Writings; Ibn Khaldun was not a philosopher. He sought to transform the historical discipline into a "philosophical science," a science like mathematics. (2018, March 30). Wall Street Journal (Online), p. N/a.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Soyadı, adı: Ümütlü, Yaşar, Ayşe

Uyruğu: T.C.

Doğum Tarihi: 20.01.1976

Doğum Yeri: Cihanbeyli/Konya

Telefon: 0 5055630445

E-mail: ayumutlu@erbakan.edu.tr

EĞİTİM BİLGİLERİ

DERECE	**KURUM**	**MEZUNİYET YILI**
64	Anadolu Ü. İktisat F.Kamu Yönetimi(lisans)	30.06.1997
90	Necmettin Erbakan Ü. SSBF. Felsefe (YL)	16.05.2014
93.18	Necmettin Erbakan Ü. Hukuk F. Kamu Hukuku(TSZ.YL)	09.07.2019

İŞ TECRÜBESİ

YIL : 2014 den bu yana

YER : NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ/ADALET MESLEK YÜKSEKOKULU/ADALET BÖLÜMÜ/ADALET PR.)

GÖREV: ÖĞRETİM GÖREVLİSİ

YABANCI DİLLER : İngilizce

ÖDÜLLER : Yok.

YAYINLAR :

Uluslararası Dergi Makalesi

YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE (2019). Herbert Spencer's Critique of Colonialism. International Journal of The Asian Philosophical Association, 12(1), 77-93. (Yayın No: 5114908)

Uluslararası Bildiriler:

YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE (2019). Ethical and Legal Questions of Implantable Body Chips for The Purpose of State Security Reconciliation. Cyber Politics and Cyber Security, 47 (Özet Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:5114918)

YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE (2018). Comparing of Ibn Khaldun and Herbert Spencer : Views on the Conduct of War Peace. Doğu-Bati Medeniyetlerinin İnşasinda Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din (16198), 84-84. (Özet Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:4245898)

YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE (2017). An Evaluation of Kant's Article on " The Perpetual Peace". III. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozumu (Özet Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:3923283)

YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE (2016). Subjection of Women on John Stuart Mill. 1st INTERNATIONAL WOMEN'S CONGRESS November 14-16, 2016 - Ankara/TURKEY, 78-78., Doi: http://internationalwomencongress.org/en/ (Özet Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:3188736)

YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE (2016). Achieving Universal Education in Philosophy of Herbert Spencer. 1st International Conference on Studies in Education, 65-65., Doi: http://www.icosedu.org/ (Özet Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:3136388)

YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE (2016). Herbert Spencer s Critique of Colonialism. 9th ICAPA International Congress of The Asian Philosophical Association, 27-28., Doi: http://www.icapa2016.com/ (Özet Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:3136856)

YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE (2015). The Contemporary Relevance of Herbert Spencer s understanding of Alturism. ICWSR Vienna 2015, Doi: www.icwsr.org (Özet Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:2635941)

Kitaplar :

Devlet ve Toplum Felsefesi Üzerine Denemeler (2017)., YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE, İlimyurdu Yayıncılık, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 167, ISBN:978-605-2339-00-8, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 3640457)

İmmanuel Kant ın Siyaset Felsefesi ve Daimi Barış Teorisi (2017)., YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE, İlimyurdu Yayıncılık, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 79, ISBN:978-605-2339-01-5, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 3640452)

John Stuart Mill Herbert Spencer Karşılaştırmasında Özgürlük Adalet ve Sosyal Evrim (2015)., YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE, Mana Yayınları, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 152, ISBN:978-605-9136-05-1, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 2635297)

Kitap Bölümü:

Hikmetin İzinde Kenan Gürsoy a Armağan, Bölüm adı:(Kenan Gürsoy'un Felsefesi Üzerine) (2016)., YAŞAR ÜMÜTLÜ AYŞE, Aktif Düşünce Yayıncılık, Editör:Fulya Bayraktar, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 1064, ISBN:978-605-83278-3-2, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 3137019)

Editörlük:

Beytülhikme (Alan endeksleri), Dergi, Yrd. Editör, elektronik dergi Han Yazılım , 01.06.2015

